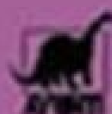
Michel Foucault

CİNSELLİĞİN TARİHİ



Fransızca'dan Çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver



4. BASIM

Ayrıntı: 394
'Ağır' kitaplar dizisi: 14

Cinselliğin Tarihi
Michel Foucault

Fransızcadan çeviren
Hülya Uğur Tanrıöver

Yayıma hazırlayan
Kerem Eksen

Kitabın özgün adı
Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir
Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs
Histoire de la sexualité III: Le souci de soi

Éditions Gallimard/1976-1984-1984
basımlarından çevrilmiştir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Orhan Deliorman

Düzelti
Mehmet Celep & Asaf Taneri

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et du Centre Culturel et de Coopération Linguistique d'Istanbul.

Çeviriye destek programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0 212) 613 38 46

Afa Yayınları'nda birinci basım *1996*
Ayrıntı Yayınları'nda birinci basım *2003*
İkinci basım *2007*

Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-390-0

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

"AĞIR" KİTAPLAR DİZİSİ

KİTLE VE İKTİDAR
Elias Canetti

İNSANLIĞIN MAHREM TARİHİ
Theodore Zeldin

RUJ LEKESİ
Yirminci Yüzyılın Gizli Tarihi
Greil Marcus

BİZİ 'BİZ' YAPAN HİKÂYELER
Kendimizi Yaratma Üzerine Bir Deneme
William Lowell Randall

MARKSİZM, AHLÂK VE TOPLUMSAL ADALET
R. G. Peffer

İMPARATORLUK
Michael Hardt & Antonio Negri

DİSİPLİN
Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi
Ulrich Bröckling

HEP YUVAYA DÖNMEK
Ursula K. LeGuin

AHLÂKİ PROTESTO SANATI
Toplumsal Hareketlerde Kültür, Biyografi ve Yaratıcılık
James M. Jasper

SANATTA ANLAMIN GÖRÜNTÜSÜ
İmgelerin Toplumsal İşlevi
Richard Leppert

KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ
Richard Sennett

CAZ KİTABI
Ragtime'dan Fusion ve Sonrasına
Joachim-Ernst Berendt

KURTLARLA KOŞAN KADINLAR
Vahşi Kadın Arketipine Dair Mit ve Öyküler
Clarissa Pinkola Estés

CİNSELLİĞİN TARİHİ
Michel Foucault

SEKS İSYANLARI
Toplumsal Cinsiyet, Başkaldırı ve Rock'n'roll
Simon Reynolds & Joy Press

SÜRÜDEN DEVLETE
Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Deneme
Eugène Enriquez

ÇOKLUK
İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi
Michael Hardt & Antonio Negri

BİR AHLÂK KURAMI
Genel Etik & Bir Ahlâk Felsefesi & Bir Kişilik Etiği
Agnes Heller

MUTFAK SAVAŞI
Damak Zevkinin Jeopolitiği
Christian Boudan

İKTİSADİ ADALET VE DEMOKRASİ
Rekabetten İşbirliğine
Robin Hahnel

TARİH BOYUNCA KENT
Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği
Lewis Mumford

İçindekiler

Birinci kitap

Bilme istenci

İkinci kitap

Hazların kullanımı

Üçüncü kitap

Kendilik kaygısı

Birinci kitap

Bilme istenci



I
Biz, (Öteki) Viktoryenler...*

Rivayet odur ki uzun zaman Viktoryen bir düzene katlandık ve bugün hâlâ katlanıyoruz. O görkemli iffet düşkünlüğü, tutuk, suskun ve ikiyüzlü cinselliğimize adeta mührünü vurmuştur.

XVII. yüzyılın başında belli bir açıkyürekliliğin hâlâ mevcut olduğu söylenir. Buna göre o dönemde davranışlar hiç de gizlilik peşinde

* Foucault burada "Nous autres, victoriens" yani "Biz, Viktoryenler" ifadesini kullanmıştır. Ancak kitabın genel savı doğrultusunda, bu ifadede yer alan "autre(s)" sözcüğünün tekil sözlük anlamına, yani "öteki" kavramına çağrışımsal bir gönderme yaptığı düşünülebilir. Zira *Cinselliğin Tarihi* projesinin ilk kitabı olan *Bilme İstenci*'nin bütünü, cinselliği bastırdığı varsayılan Viktoryen zihniyetin, gerçekte, tersine, onu söyleme döktüğü, sorunsallaştığıdır. Dolayısıyla bu Viktoryenler, aslında başka, farklı "öteki" Viktoryenler olarak düşünülebilir (ç.n.).

değildi; sözcükler fazla duraksamaya, şeyler de pek çehre değiştirmeye gereksinmeksizin söylenirdi; insanların, yasak olanla hoşgörülü bir içlidışlılığı vardı. Kaba, müstehcen ve uygunsuz olanın ölçütleri, XIX. yüzyılınkilerle karşılaştırıldığında oldukça gevşekti. Doğrudan hareketler, utanmasız söylemler, gözle görülür taşkınlıklar, gözler önüne serilen ve kolayca birbirine sarılan vücutlar, yetişkinlerin gülüşleri arasında sıkılmadan ve rezalete neden olmadan dolaşan fırlama çocuklar: Bedenler "cazibelerini sergiliyordu."

Bu rivayete göre, bu aydınlık gündüz döneminin ardından gelen kısa bir gün batımının sonrasında Viktoryen burjuvazinin tekdüze gecesine varılmıştır. İşte o zaman cinsellik titiz bir biçimde kapatılır. Yeni

bir mekâna taşınır. Karı kocadan oluşan aile el koyar cinselliğe. Ve onu, üreme işlevinin ciddiyeti içinde bütünüyle yutar. Cinsellik konusunda çeneler kapanır. Yalnızca meşru ve döl veren çiftin borusu öter. Kendisini model olarak kabul ettiren, kuralı geçerli kılan, gerçeği avcunda tutan çift, sır ilkesini kendine saklamak koşuluyla söz hakkına sahiptir. Toplumsal *uzamda* olduğu gibi, her evin de merkezinde, resmen tanınan, aynı zamanda da fayda ve verim getiren tek bir mekân vardır: ana babanın yatak odası. Bunun dışında kalanınsa silinmekten başka çaresi yoktur. Tutumların edebe uygunluğu bedenleri yok eder, sözcüklerin ağırbaşlılığı söylemleri tertemiz yapar. Verimsiz olansa, eğer çok üsteleyecek ve ortalıkta görünecek olursa anormale dönüşür: O statüye girer ve bunun yaptırımlarına katlanmak zorunda kalır.

Üremeye yönelik olarak düzenlenmeyen ya da onun tarafından çehresi değiştirilemeyen hiçbir şeyin ne yeri vardır ne de yasası. Ne de söz hakkı... Bu tür şeyler hem kovulmuş, hem reddedilmiş, hem de suskunluğa mahkûm edilmiştir. Bunlar yalnızca var olmamakla kalmaz, aynı zamanda var olmamak zorundadır ve –edim ya da söz biçiminde– ilk ortaya çıktığında yok edilecektir. Örneğin çocuklar... Çok iyi biliriz ki, çocukların cinselliği yoktur; bu da cinselliği onlara yasaklamak, sözünü etmelerini engellemek, cinselliği sergilemeye kalkışacakları her yerde gözleri kapayıp kulakları tıkamak, onlara genel ve titiz bir suskunluğu dayatmak için gerekli bir nedendir. Baskıya özgü olan şey budur işte; onu basit bir ceza kanununun yasaklarından ayıran da bu olmalıdır. Baskı hem yok olmaya mahkûm etme işlevi görür, hem de bir susma emri, varolmayışın olumlanması ve dolayısıyla da tüm bu konularda söylenecek, görülecek ya da bilinecek hiçbir şey olmadığının tespit edilmesini sağlayacak biçimde işler. İşte burjuva toplumlarımızın ikiyüzlülüğü, kendi sakat mantığı içinde böylece yol alır. Bununla birlikte birkaç ödün vermek zorunda da kalır bu ikiyüzlülük.

İlle de meşru olmayan cinselliklere bir yer ayırmak gerekiyorsa, en iyisi bunların başka yerde gürültü koparmalarıdır: Üretim değilse bile, hiç olmazsa kâr çarklarına yeniden sokulabilecek bir mekânda... İşte hoşgörülen bu yerler, genelevler ve sağlıkevleri olacaktır. Fahişe, müşterisi ve pezevengi, psikiyatrist ve histerik hastası –Stephen Marcus'ün deyişiyle, şu "öteki Viktoryenler"– söylenmeyen hazzı, hesaplanabilir şeyler düzeyine gizlice dahil etmektedir; o zamana değin üstü kapalı bir biçimde hoşgörülen sözcükler ve hareketler, orada yüksek fiyatla alınıp satılır. Yaban cinsellik, gerçek olanın iyice yalıtılmış biçimlerine ve kodlanmış, sınırlandırılmış yeraltı söylemlerine ulaşma hakkına, ancak orada sahip olacaktır. Modern püritenlik, bunların dışında her yerde üçlü yasasını dayatmıştır: yasaklama, yok sayma ve suskunluk. 13

Cinselliğin tarihinin her şeyden önce yükselen bir baskının güncesi olarak okunmasının mecburi olduğu bu iki yüzyıldan acaba paçamızı kurtarabildik mi? Bu soruya yanıt olarak "pek az" denecektir bize. Belki biraz Freud aracılığıyla... Ama nasıl ihtiyatlı, nasıl tıbbi bir dikkatle, bilimin verdiği bir zararsızlık güvencesiyle her şeyi "taşma" tehlikesi olmaksızın en emin ve en uygun yerde, divanla söylem arasında tutabilmek için, yatak üzerine yararlı bir fısıltı daha yaratmak için, ne tedbirlerle varıldı bu noktaya. Zaten başka türlü olabilir miydi? Madem ki baskı, ilkçağdan itibaren gerçekten de iktidar, bilme ve cinsiyet arasındaki ilişkinin temel kipini oluşturmuştur, bundan ancak hatırı sayılır bir karşılık ödemekle kurtulabiliriz, derler bize. Bunun için de, yasalara karşı gelinmesi, yasakların kalkması, sözün birdenbire ortaya çıkması, hazzın gerçek içindeki yerini yeniden alması ve iktidar mekanizmalarına yepyeni bir düzenin getirilmesi gerekecektir; çünkü en ufak hakikat kırıntısı bile siyasal koşullanmaya tabidir. Dolayısıyla ne basit bir tıbbi pratikten, ne de, sıkı bile olsa kuramsal bir söylemden böylesi sonuçlar beklenebilir. Freud'un uygunculuğu (konformizm), psikanalizin normalleştirici işlevleri, Reich'ın büyük taşkınlıklarının altında yatan onca çekingenlik ve cinsiyet "bilimi"nin ya da seksolojinin pek de karanlık olmayan pratiklerinin güvence altına aldığı tüm bütünleştirici etkiler bu yüzden suçlanır.

Cinselliğin modern biçimde bastırılmasına ilişkin bu söylem, ayağını sağlam yere basmaktadır. Bu da, herhalde, söz konusu söylemin kullanım kolaylığından gelir. Ciddi bir tarihsel ve siyasal kefili vardır bu söylemin. Baskı çağının yüzyıllar boyu süren serbestlik ve özgür ifade sonrasında, yani XVII. yüzyılda başlatılması sayesinde, onun kapitalizmin gelişmesiyle çakışması sağlanır; böylece baskı çağı burjuva düzeniyle tekvücut olacaktır. Cinselliğin ve ona yapılan eziyetlerin kü-

çük güncesi hemen üretim tarzlarının şatafatlı tarihiyle çakıştırılır; bu yolla, söz konusu güncenin değersizliği ortadan kalkar. Olgunun kendisine ilişkin açıklayıcı bir ilke belirir: Cinsellik böylesine katı bir biçimde bastırılıyorsa, bunun nedeni genel ve yaygın bir işe koşma çabasıyla uyuşmazlığıdır; işgücünün sistemli olarak sömürüldüğü dönemde, bu gücün, yeniden üretilmesini sağlayacak olan –ve asgari düzeye indirilmiş durumdaki– hazlar dışındaki hazlara yönelerek dağılması hoşgörülebilir miydi? Her ne kadar cinsellik ve etkileri pek o kadar kolay deşifre edilemese de, bunların uğradığı baskı, bu şekilde konumlandırıldığında kolayca çözümlenir. Ve bu yolla cinsellik davası –hem cinsellik özgürlüğüne, hem de cinselliğe ilişkin bilgi edinme ve
14 konuşma hakkına dair dava– tam bir meşruluk çerçevesinde siyasal bir davanın onuruna bağlanır: Cinsellik de, gelecek içinde yerini alır. Şüpheci bir mantık, cinselliğin tarihine bu denli dikkate değer bir destek sağlamak için alınan tüm önlemlerin hâlâ eski utangaçlıkların izini taşıyıp taşımadığını düşünebilir. Öyle ya, böyle bir söylemin oluşturulması ya da kabul edilmesi için bu türden değer kazandıran bağıntılar kurmak şart olmasa gerekir.

Ama bizim cinsellik ve iktidar ilişkilerini baskı terimleriyle dile getirmemizi böylesine gönül okşayıcı kılan bir başka neden de olabilir. Bunu, konuşanın ayrıcalığı biçiminde adlandırabiliriz. Eğer cinsellik bastırılıyor, yani yasak, yok sayılma ve suskunluğa itiliyorsa, salt onun ve bastırılmasının sözünü etmek bile kararlı bir karşı çıkma havası taşır. Bu dili konuşan kişi, belli bir noktaya kadar iktidar dışında kalır; yasayı sarsar, mütevazı bir biçimde de olsa gelecekteki özgürlüğün koşullarını hazırlar. Günümüzde cinsellikten söz ederken başvurulan teşrifatın nedeni budur. XIX. yüzyılın ilk demografları ve psikiyatristleri cinselliğe değinmek zorunda kaldıkları zaman, okurlarının dikkatini böylesine bayağı ve boş şeyler üzerine çektikleri için af dilemeleri gerektiğini düşünüyorlardı. Bizler ise, onlarca yıldır, bu konudan, biraz olsun hava atmadan söz etmez olduk: Kurulu düzene meydan okumanın bilinci, ne kadar yıkıcı olduğumuzu bildiğimizi gösteren bir ses tonu, bugüne karşı komplo kurmanın ve gelişini çabuklaştırmaya katkıda bulunduğumuza inandığımız bir geleceği davet etmenin coşkusu. Cinselliğin bastırılmasına ilişkin bu söylemde, başkaldırmayı, vaat edilen özgürlüğü, başka bir yasanın yaklaşan çağını çağrıştıran bir şeyler vardır. Kehanetin geleneksel işlevlerinin bazıları bu söylemde yeniden harekete geçer. İyi cinsellik belki yarın, belki yarından da yakındır. Gülünç olma korkusu ya da tarihin burukluğu nedeniyle, pek çoğumuzun bağdaştırmaya çekindiği şeyleri, üstü kapalı da olsa, hâlâ bir

arada düşünebilmemiz, bu baskının var olduğunu öne sürmemiz sayesindedir. Bunlarsa, devrim ve mutluluk; ya da devrim ve başka, daha yeni, daha güzel bir beden; ya da devrim ve hazdır. İktidarlara karşı çıkmak, hakikati söylemek ve doyum vaat etmek; esini, özgürleştirmeyi ve çoğaltılmış şehvetleri birbirlerine bağlamak; bilmenin coşkusunun, yasayı değiştirme istencinin ve umut edilen bir cennetin buluştuğu bir söylemi benimsemek. Cinsellikten baskı terimleri ile söz etmekteki inadımızı destekleyen şeyler herhalde bunlardır; aynı biçimde, yalnızca, cinselliğe ilişkin söylenen her şeye değil, aynı zamanda bunun kârını toplamak isteyenlere salt kulak kabartmaya bile verilen ticari değer de belki böyle açıklanabilir. Eninde sonunda, birtakım görevli memurların, insanların cinsellik konusundaki sırlarını dinledikle- 15
ri için ücret aldıkları tek uygarlık bizimkidir? Sanki cinsellikten söz etme arzusu ve bundan beklenen çıkar dinleme olanaklarını fazlasıyla aşmış gibi, bazıları kulaklarını kiralığa bile çıkarmışlardır.

Ama bana bu iktisadi yansımadan daha temel görünen şey, çağımızda, cinselliğin, hakikatin açıklanmasının, dünyayı yöneten yasanın altüst edilmesinin, başka bir çağın müjdelenmesinin ve belli bir mutluluk vaadinin birbirine bağlı olduğu bir söylemin var olmasıdır. Cinsellik, günümüzde, Batı'nın pek aşina olduğumuz ve pek önem atfedilen o eski formuna, yani vaaza dayanak teşkil etmektedir. Birkaç on yıl öncesinden itibaren toplumlarımızda –kendine özgü kurnaz tanrıbilimcileri ve halk düzeyinde sözcüleri olan– büyük bir cinsel vaaz kol gezdi; eski düzeni çekiştirdi, ikiyüzlülükleri kınadı, dolaysız ve gerçek olanın hakkını dile getirdi, bir başka toplumun düşlenmesini sağladı. Fransiskenleri düşünelim. Ve uzun süre devrim tasarısına eşlik eden lirizmin ve dinselliğin nasıl olup da Batılı ve sınai toplumlarda, hiç olmazsa büyük bir bölümüyle cinselliğe aktarıldığını soralım kendi kendimize.

Bastırılan cinsellik düşüncesi böylece sadece bir kuram meselesi olmaktan çıkar. İkiyüzlü, meşgul ve hesapçı burjuvazinin döneminde olduğu kadar hiçbir zaman boyunduruk altına alınmamış bir cinselliğin evetlenmesi, cinselliğe ilişkin hakikati söylemeyi, onun gerçek içindeki düzenini değiştirmeyi, ona uygulanan yasayı yıkmayı, onun geleceğini farklılaştırmayı amaçlayan bir söylemin coşkusuyla birbirine bağlıdır. Ezmenin dillendirilmesiyle vaazın biçimi birbirlerine gönderme yapar ve birbirlerini güçlendirirler. Cinselliğin bastırılmadığını, daha doğrusu cinsellikle iktidar arasındaki ilişkinin bir baskı ilişkisi olmadığını söylemek, yalnızca kısır bir paradoksa yol açma tehlikesini taşır. Bunun söylenmesiyle, yalnızca iyice benimsenmiş bir sava çatılmaz; aynı zamanda o savın temelini oluşturan bütün bir düzene, bütün söy-

lemsel "çıkarlar"a da karşı gelinir.

Bu kitabın hem bir girişini hem de ilk kuşbakışını oluşturduğu tarihsel çözümlemeler dizisini işte bu noktada konumlandırmak isterim. Buradaki amaç tarihsel olarak anlamlı birkaç noktaya parmak basılması ve bazı kuramsal sorunların taslağının çıkartılmasıdır. Söz konusu olan, genelde yüz yılı aşkın bir zamandan bu yana, ikiyüzlülüğü nedeniyle kendini gürültülü bir biçimde hırpalayan, kendi suskunluğunun gevezeliğini eden, söylemediğinin ayrıntılarını vermek için çabalayan, uyguladığı iktidarları kınayan ve kendisini ayakta tutmuş olan yasalardan kurtulmayı vaat eden bir toplumun durumunu sorgulamaktır. Gözden geçirmek istediğim, yalnızca bu söylemler değil, aynı zamanda

onları ayakta tutan istenç ve destekleyen stratejik niyettir. Dile getirmek istediğim soru "neden baskı altındayız?" değil, neden böylesine tutkuyla ve yakın geçmişimize, günümüze ve kendimize karşı bu denli büyük bir hınçla, baskı altında olduğumuzu söylediğimizdir. Cinselliğin reddedildiğini ileri sürme, onu gizlediğimizi gösterişli bir biçimde gösterme ve cinsellikten konuşmadığımızı söyleme –ki bunu açık sözlerle dile getirerek, cinselliği en çıplak gerçekliğiyle göstermeye çalışarak, onu gücünün ve sonuçlarının olgusallığı çerçevesinde evetleyerek gerçekleştirdik– sonucuna hangi dolambaçlardan geçerek vardık? Cinsellik ile günahın neden böylesine uzun zaman bağdaştırıldığını düşünmek hiç kuşkusuz meşrudur –aslında hem bu bağdaştırma sürecinin nasıl oluştuğunu görmek, hem de aceleci ve bütünsel bir biçimde cinselliğin "mahkûm edildiğini" söylemekten kaçınmak gerekir– ancak cinselliği bir zamanlar günah olarak gördüğümüz için günümüzde neden bu denli suçluluk duyduğumuzu da düşünmemiz gerekir. Cinselliğimize karşı "hatalı" bir duruma ulaşana kadar hangi yollardan geçtik? Peki ya uzun zaman boyunca, hatta bugün bile iktidarı kötüye kullanarak cinselliğe karşı "günah işlediğini" kendi kendine söyleyecek kadar nevi şahsına münhasır bir uygarlık olana kadar ne aşamalardan geçtik? Bizi cinsel etkinliğin günahkâr doğasından kurtarmayı iddia etmesine karşın, hem söz konusu suçlu doğa üzerine düşünmeye, hem de bu inançtan hareketle felakete götüren sonuçlar çıkarmaya yol açan büyük bir tarihsel suçu omuzlarımıza yükleyen bu dönüşüm nasıl oluştu?

Bu durumda şöyle bir yanıtla karşılaşabilirim: Günümüzde bu baskının var olduğunu kabul eden bunca insan varsa, bunun nedeni baskının tarihsel açıdan apaçık olmasıdır. Yine aynı biçimde eğer insanlar baskıdan böylesine uzun süredir ve bol miktarda söz ediyorlarsa, bu da baskının ta derinlere kök saldığını, sağlam temelleri ve nedenleri oldu-

ğunu ve cinsellik üzerine bu kadar ağırlığını koyduğu için ondan tek bir kınamayla kurtulamayacağımızı gösterir; uğraşın uzun olması kaçınılmazdır. İktidarın –özellikle de bizim toplumumuzdaki gibi bir iktidarın– esas özelliğinin baskıcı olması ve gereksiz enerjileri, haz yoğunluklarını ve kuraldışı davranışları özel bir titizlikle bastırması olduğu oranda, bu uğraş daha da uzun sürecektir. Dolayısıyla bu baskıcı iktidara karşı başlatılan özgürleşme sürecinin etkilerinin gün ışığına çıkmasının pek de çabuk olması beklenemez. Cinsellikten özgürce söz etme ve onu gerçekliği çerçevesinde kabullenme girişimi, binlerce yıllık bir tarihin çizgisine öylesine yabancıdır ve iktidara içkin mekanizmalara öylesine terstir ki, uğraşında başarıya ulaşmadan önce uzun süre sürüklenir durur. 17/F2

Ne var ki benim "baskıcı varsayım" diye adlandıracağım bu görüşün karşısına üç önemli şüphe çıkarılabilir. Birinci olarak, acaba cinselliğin bastırıldığı tarihsel olarak kesin midir? İlk bakışta göze görünen –dolayısıyla da bir çıkış varsayımının öne sürülmesini olanaklı kılan– acaba gerçekten de XVII. yüzyıldan bu yana cinselliğin bastırılmasını öngören bir düzenin belirginleşmesi, hatta kurulması mıdır? Bu bütünüyle tarihsel bir sorudur. İkinci şüphe şudur: İktidar mekaniği, özellikle de bizimki gibi bir toplumda söz konusu olan mekanik, temelinde baskıyla mı ilişkilidir? Acaba yasak, sansür, inkâr gerçekten de iktidarın belki genel olarak tüm toplumlarda, ama özellikle de bizim toplumumuzda işleyebilmesi için uymak zorunda olduğu biçimler midir? Bu tarihsel-kuramsal bir sorundur. Üçüncü şüpheye gelince: Baskıya yöneltilen eleştirel söylem, bu zamana değin sorgulanmaksızın işlemiş olan bir iktidar mekanizmasının karşısına onun yolunu kesmek amacıyla mı çıkar, yoksa "baskı" diye adlandırarak suçladığı (ve mutlaka çarpıttığı) şeyle aynı tarihsel şebeke içinde mi yer alır? Baskı çağıyla baskının eleştirel çözümlemesi arasında gerçekten tarihsel bir kopma mevcut mudur? İşte bu da tarihsel-siyasal bir sorudur. Bu şüpheleri devreye sokmaktaki amacım, yalnızca baştakilerle bakışımlı ve onların tersi karşı-varsayımlar oluşturmak değildir. Amacım, cinsellik, kapitalist ve burjuva toplumlarda değil bastırılmak, tersine değişmez bir özgürlük rejimine sahip olmuştur demek de değildir. Aynı şekilde, bizimkiler gibi toplumlarda iktidar baskıcı olmaktan çok hoşgörülüdür ve baskıya yöneltilen eleştiri geçmişten kopma görünümüne bürünmek istese de, kendinden çok daha eski bir sürecin içinde yer alır ve bu süreç hangi yönde ele alınıyorsa ona göre, ya yasakların hafifletilmesinin yeni bir evresi ya da iktidarın daha kurnaz, daha üstü kapalı bir biçimi olarak görünecektir demek de değildir.

Baskıcı varsayım karşısında duyduğum şüpheler, bu varsayımın yanlış olduğunu göstermekten çok, onu XVII. yüzyıldan bu yana modern toplumlarda cinsellik üzerine var olan söylemlerin genel bir düzeni içine oturtmayı amaçlamaktadır. Neden cinsellikten söz edildi? Cinsellik üzerine ne söylendi? İktidarın, cinsellik üzerine söylenenler yoluyla yönlendirilmiş olan etkileri nelerdir? Buradan yola çıkarak hangi bilgi oluşuyordu? Kısacası söz konusu olan, bizim toplumumuzda, insanın cinselliğine ilişkin söylemi ayakta tutan iktidar-bilme-haz düzenini, işlerliği ve varoluş nedenleri çerçevesinde belirlemektir. Buradan yola çıkarak varılacak olan temel nokta (en azından ilk kertede), cinselliğe evet mi hayır mı denildiğini, yasakların mı yoksa izin-
18 lerin mi dile getirildiğini, cinselliğin öneminin olumlanıp olumlanmadığını ya da tersine, etkilerinin reddedilip reddedilmediğini, cinselliği belirtmek için kullanılan sözcüklerin cezalandırılıp cezalandırılmadığını bilmek değil; ondan söz edildiğini, üzerine konuşanları, konuşulduğu yer ve bakış açılarını, ondan söz etmeyi kışkırtan, üzerine söyleneni toplayan ve yayan kurumları, kısacası bütünsel "söylemsel olgu"yu, cinselliğin "söyleme dökülmesini" dikkate almaktır. Yine aynı bağlamda, önem taşıyan nokta, iktidarın hangi biçimlere girerek, hangi kanallardan geçerek, hangi söylemlerin yanından sıyrılarak en ince ve en kişisel davranışlara ulaştığını, hazzın en ender ya da belli belirsiz algılanan biçimlerine varmasını hangi yolların sağladığını, gündelik hazzı, içine girerek nasıl denetlediğini bilmek olacaktır. Tüm bunlarsa, ret, engelleme, safdışı bırakmanın yanı sıra kışkırtma, çoğaltma gibi yollarla, kısacası "iktidarın çokbiçimli yöntemleri"yle gerçekleşebilir. Buradan da yola çıkılınca, asıl temel noktanın, bu söylem üretimlerinin ve iktidarın bu etkilerinin cinselliğe dair hakikati dile getirmeye mi, yoksa tersine, onu saklamaya yönelik yalanlara mı yol açtığını belirlemek değil, onlara hem dayanak hem de araç oluşturan "bilme istenci"ni ortaya çıkarmak olduğu anlaşılacaktır.

Bir noktada iyice anlaşmamız gerekir: İlkçağdan bu yana cinselliğin yasaklanmadığını, karalanmadığını, maskelenmediğini ya da bilinmezlikten gelinmediğini iddia etmiyorum. O dönemden sonra, eskisine oranla daha az bastırıldığını bile öne sürmüyorum. Cinsellik yasağının bir tuzak olduğunu söylemiyorum; benim söylediğim, bu yasağı, modern çağdan bu yana cinselliğe ilişkin söylenmiş olan sözlerin tarihini yazdıracak temel ve kurucu öğeye dönüştürmenin bir tuzak olduğudur. Baskıcı varsayımın, "hayır" demeye yarayan kocaman merkezi bir mekanizmada bir araya getirdiği tüm bu öğeler –yasaklar, retler, sansürler, inkârlar– yalnızca, hiç de salt bunlara indirgenemeyecek bir

söyleme geçirme, bir iktidar yöntemi, bir bilme istencinde işlerlik kazanacak taktik ve yerel rolleri bulunan parçacıklardır.

Kısacası, çözümlemeyi, genellikle kıtlık düzenine ve kıtlaşma ilkelerine yakıştırılan ayrıcalıklardan koparmak ve bunu da tam tersine, söylem üretim mercilerini (ki bunlar, tabii bazı suskunluklar da ayarlarlar), iktidar üretim mercilerini (ki bunların bazen yasaklama işlevleri de vardır), bilgi üretim mercilerini (bunlar çoğu zaman yanlışlar ya da sistematik bilgisizlikler yayarlar) araştırmak için yapmak, bu mercilerin ve onların dönüşümlerinin tarihini yazmak istiyorum. Öte yandan bu bakış açısından yola çıkıldığında, ilk kaba bakışta, XVI. yüzyılın sonundan itibaren cinselliğin "söyleme geçirilmesi"nin bir kısıtlama sürecine girmek şöyle dursun, tersine artan bir kışkırtma mekanizması içinde yer aldığı; cinsellik üzerine işleyen iktidar yöntemlerinin katı bir ayıklama ilkesine değil, tersine, çokbiçimli cinsellikleri ortalığa dökme ve yerleştirme ilkesine uyduğu; ve bilme istencinin, kaldırılması gereken bir tabu önünde duraklayacağına, aksine –şüphesiz birçok yanlışla– bir cinsiyet bilimi oluşturmak için kendini paraladığı görülecektir. İşte benim, baskı varsayımının ve bu varsayımın başvurduğu yasaklama ve dışlama olgularının arkasına geçerek ve belirti değeri taşıyan birkaç tarihsel olgudan yola çıkarak şematik bir biçimde göstermek istediğim bu devinimlerdir.

II
Baskı varsayımı

A. "SÖYLEM"E KIŞKIRTMA

Rivayet odur ki XVII. yüzyıl, burjuva diye adlandırılan toplumlara özgü olan ve kendimizi belki de hâlâ kurtaramadığımız bir baskı çağının başlangıcıdır. Öyle ki, bu tarihten sonra cinselliğin adını anmak daha güç ve daha tehlikeli olmuştur. Sanki cinselliği gerçek düzeyinde denetlemek için önce onu dil düzeyine indirgemek, onun söylem içindeki serbest dolaşımını denetlemek, onu söylenen şeyler arasından çıkarıp kovmak ve aşırı derecede belirgin biçimde mevcut kılan sözcükleri susturmak gerekmiştir. Ve bu yasakların bile cinselliğin adını anmaktan çekindikleri söylenecektir. Modern ağırbaşlılık, söylemeye bile gerek duymadan salt birbirine gönderme yapan yasakların yardımıy-

la cinsellikten söz edilmemesini sağlayacaktır. Kendileri susa susa, sessizliği zorla kabul ettiren suskunluklardır bunlar. Sansür...

Oysa şu son üç yüzyıl kesintisiz dönüşümleri çerçevesinde ele alındığında her şey bir hayli farklı görünür: cinsellik etrafında ve cinsellik konusunda gerçek bir söylem patlaması göze çarpar. Bir noktada iyice anlaşmamız gerekir. Kullanılmasına izin verilen söz dağarcığında bir ayıklama –hem de oldukça katı bir ayıklama– yapılmış olabilir. Değindirme ve eğretilemeye ilişkin başlı başına bir söz sanatının kodlanmış olması da mümkündür. Hiç kuşkusuz yeni edep kuralları sözcükleri süzmüştür: Sözcenin disiplini... Aynı biçimde sözcelemeler de denetimdeydi. Nerede ve ne zaman, hangi durumda, hangi konuşmacılar arasında ve hangi toplumsal ilişkiler içinde cinsellikten söz etmenin mümkün olmadığı çok daha kesin biçimde belirlendi; böylece, örneğin ana babalarla çocuklar, eğitmenlerle öğrenciler, efendilerle hizmetçiler arasında, mutlak sessizlik olmasa bile hiç olmazsa incelik ve nezaket bölgeleri saptandı. Bu durumda, başlı başına kısıtlayıcı bir düzenin oluşturulduğu hemen hemen kesindir. Söz konusu düzen, klasik çağın toplumsal dağılımına eşlik eden bu –bir bölümü kendiliğinden gelişen, bir diğer bölümüyse düşünülmüş olan– dil ve söz politikasıyla bütünleşir.

Buna karşılık, söylemlerle bu söylemlerin kapsadığı alanlar düzeyinde ortaya çıkan olgu, neredeyse bunun tam tersiydi. Cinselliğe ilişkin söylemler –gerek biçim, gerek konu açısından farklı niteliğe sahip özel söylemler– gittikçe çoğaldı: XVIII. yüzyıldan sonra daha da artan söylemsel bir heyecan belirdi. Burada düşündüğüm, "kural dışı" söylemlerin, cinselliğin adını küfür ya da yeni ağırbaşlılıkların aşağılanması yoluyla çiğ bir biçimde anan kurallara karşı çıkış söylemlerinin olası çoğalması değil; uygunluk kurallarının sıkılaştırılması, karşı etki olarak uygunsuz sözün güç ve değer kazanması sonucunu doğurmuş olabilir. Ama asıl temel olan, cinselliğe ilişkin söylemlerin, bizatihi iktidarın uygulanım alanında artmasıdır. Cinselliğin gittikçe daha çok sözünün edilmesi için kurumsal bir kışkırtma başlar. İktidar mercilerinin, bir yandan cinsellik üzerine konuşulması için, diğer yandan da cinselliğin kendisini, açıkça dile getirmek ve sonsuz ölçüde biriktirilen ayrıntılar yoluyla konuşturmak için üstelemesi söz konusudur.

Katolik öğretisiyle günah çıkarmanın kutsanmasının Otuzlar Konsili'nden sonraki gelişimini ele alalım. Ortaçağda var olan günah çıkarmaya ilişkin elkitaplarının dile getirdikleri konuların ve XVII. yüzyılda hâlâ geçerliliğini koruyan bazı konuların çıplaklığı yavaş yavaş örtülür. Günah çıkarmanın eksiksiz olabilmesi için Sanchez ya da Tam-

burini gibi kimi yazarların uzun zaman vazgeçilmez olarak gördükleri ayrıntılara (eşlerin karşılıklı pozisyonlarının tanımı, davranışları, jestleri, okşayışları, hazzın kesin zamanı, kısacası cinsel edimin akışının ayrıntılı parkuruna) girmekten kaçınılır. Gittikçe daha ısrarlı bir şekilde gizlilik salık verilir. Saflığa karşı işlenen günahlara gelince, alabildiğince ihtiyat öğütlenir: "Bu konu zifte benzer. Zifte ne biçimde dokunursak dokunalım, hatta onu kendimizden uzağa atabilmek için bile olsa, yine de leke yapar ve her zaman kara çalar."[1] Daha sonra Alphonse de Liguori işe "kaçamak ve biraz belirsiz"[2] sorularla başlanmasını –hatta, özellikle çocuklar söz konusuysa, aynı biçimde devam edilmesini– söyleyecektir.

22 Ama dil pekâlâ cezalandırılabilir. İtirafın, özellikle de bedene ilişkin itirafın yayılması gün geçtikçe artar. Çünkü Karşı-reform tüm Katolik ülkelerinde yıllık günah çıkarmanın ritmini sıklaştırmak, hızlandırmak için çabalamakta; kişinin kendisini yoklamasına ilişkin titiz kurallar kabul ettirmeye çalışmakta, ama özellikle de günah çıkarmaya, –ve belki de bazı başka günahların zararına– bedene ilişkin tüm değinmelere gittikçe daha fazla önem vermektedir. Düşünceler, arzular, şehvete ilişkin hayaller, zevkler, ruhla bedenin uyumlu devinimleri, artık tüm bunlar, hem de ayrıntılı bir biçimde günah çıkarma ve yönlendirme işleminin kapsamına girecektir. Yeni öğretiye göre, cinselliğin adı ihtiyatsız biçimde anılmamalı; ama görünümleri, bağıntıları, etkileri, en ince ayrıntılarına göre izlenmelidir. Kurulan bir hayalden gelip geçen bir gölge, baştan biraz geç savılan bir imge, bedenin mekaniğiyle ruhun hoşnutluğu arasında varolup da pek iyi önlenemeyen bir suç ortaklığı: Her şeyin söylenmesi zorunludur. Çifte bir evrim, bedeni tüm günahların kökeni haline getirmeye ve en önemli uğrağı, edimin kendisinden, hem algılanması, hem de dile getirilmesi pek güç olan arzu endişesine kaydırmaya yönelir; çünkü arzu insanı tümüyle ve en gizli biçimleriyle hedef alan bir illettir: "Ruhunuzun tüm yetilerini, belleği, anlağı, istenci titizlikle inceleyin bakalım. Tüm duyularınızı da kesin bir biçimde inceleyin... Dahası, tüm düşüncelerinizi, sözlerinizi ve tüm eylemlerinizi de inceleyin... Ve sonuç olarak, bu son derece iç gıcıklayıcı ve tehlikeli konunun önemsiz ve hafif bir şey içerdiğini sanmayın."[3] Saygılı ve dikkatli bir söylem, bedenle ruhun birleşim çizgisini tüm dolambaçlarıyla izlemek zorundadır. Bu söylem, günahların yüzeyinin altında, bedenin kesintisiz uzayan damarını bulup ortaya çıkarır.

1. P. Segneri, *L'Instruction du pénitent* (*Tövbekârın Eğitimi*), 1695, s. 301.
2. A. de Liguori, *Pratique des confesseurs* (*Günah Çıkartanların Pratiği*), Fransızca çevirisi 1854, s. 140.
3. P. Segneri, *a.g.e.*, s. 301-302.

Cinsellik, doğrudan sözünün edilmemesi için özenle arıtılmış bir dilin korumasında, kendisine ilişkin karanlık bir nokta ya da kesinti bırakmadığını iddia eden bir söylemin yükümlülüğü altına girer ve adeta bu söylem tarafından bir sürek avına tabi tutulur.

Modern Batı'ya özgü bu buyruk, belki de ilk defa genel bir kısıtlama biçimine girerek kendini dayatır. Sözünü ettiğim, geleneksel günah çıkarmanın gerektirdiği gibi cinsellik yasalarına aykırı davranışları itiraf etme zorunluluğu değil. Zevklere ilişkin her şeyi, ruh ve bedenden geçerek cinsellikle yakınlığı olan sayısız duyum ve düşünceyi kendi kendine ve bir başkasına olabildiğince sık söylemeye yönelik neredeyse sınırsız çabadan bahsediyorum. Bu cinselliğin "söyleme geçirilmesi" tasarısı, uzun zaman önce, çileci ve manastırlara özgü bir gelenek çerçevesinde oluşmuştu. XVII. yüzyıl ise bunu herkes için geçerli bir kurala dönüştürdü. Bu kuralın gerçekte pek küçük bir seçkinler grubuna uygulandığı söylenebilir; günah çıkarmaya yılın ender zamanlarında giden müminler kitlesi böylesine karmaşık hükümlerin dışında kalıyordu. Ancak şüphesiz önemli olan şey, bu zorunluluğun her iyi Hıristiyan için ideal bir nokta olarak saptanmış olmasıdır. Ortaya bir zorunluluk konmuştur: Kişinin, yalnızca yasaya aykırı edimlerle ilgili olarak günah çıkarması değil, arzuyu, tüm arzularını söyleme dönüştürmesi. Kullandığı sözcükler titizlikle etkisiz kılınsa da, olanaklar elverdiğince, hiçbir şey bu anlatımın dışında kalmamalıdır. Hıristiyan öğretisi cinselliğe ilişkin her şeyi sözün sonsuz süzgecinden geçirme çabasını temel görev addetmiştir.[4] Bazı sözcüklerin yasaklanması, anlatımların uygunluğu, söz dağarcığıyla ilgili tüm sansürler belki de bu müthiş boyun eğdirmeye oranla ikincil düzeneklerden başka bir şey değillerdir; amaçları boyun eğmeyi ahlâksal açıdan kabullenilebilir ve teknik açıdan yararlı kılmaktır.

XVII. yüzyıl Hıristiyan öğretisinden, bu öğretinin yazındaki ve "skandal" yazınındaki izdüşümüne doğrudan uzanan bir çizgi çizilebilir. Her şeyi söylemek gerektiğini tekrarlar günah çıkartan papazlar: "Yalnızca tamamlanmış edimleri değil, tüm şehvetli dokunmaları, saf olmayan bakışları, müstehcen anlatımları... tüm kabullenilen düşünceleri."[5] Sade, bu buyruğu, günah çıkarma elkitaplarından alınmış izlenimi veren terimlerle yeniden gündeme getirir: "Anlatılarınız en ince, en geniş ayrıntılara girmelidir; anlattığınız tutkunun insanların törelerine ve özelliklerine ilişkin neler kapsadığını ancak hiçbir durumu saklama-

4. Reform öğretisi, daha belli belirsiz bir biçimde de olsa, seksin söyleme aktarılmasına ilişkin kurallar koymuştur. Bu, bir sonraki kitapta, *Ten ve Beden*'de geliştirilecektir.
5. A. de Liguori, *Préceptes sur le sixième commandement* (*Altıncı Emir'e İlişkin Temel Kurallar*), Fransızca çevirisi 1835, s. 5.

dığınız sürece bilebiliriz; ayrıca, en basit durumlar bile, sizin anlattıklarınızdan beklediğimiz şeyler için yararlı olacaktır."[6] XIX. yüzyıl sonunda *My Secret Life*'ın (*Gizli Yaşamım*) yazarı bir kez daha aynı buyruğa boyun eğmiştir. Bu yazar, en azından görünürde, bir tür geleneksel çapkındır kuşkusuz; ama, neredeyse tümüyle cinsel etkinliğe adanmış yaşamını, her bölümünü titiz bir biçimde anlatma yoluyla iki katı artırma düşüncesini taşımıştır. Cinselliğin en küçük serüven, haz ve durumlarını aktardığı bu on bir ciltlik yapıtı yalnızca birkaç nüsha halinde yayımlayan kişi, kimi zaman delikanlıları eğitme kaygısını öne sürerek özür dilemektedir; yine de, ona, metninde katıksız emir kipinin sesini duyurduğu ölçüde inanmak daha doğrudur: "Olguları, oldukları gibi ve anımsayabildiğim ölçüde anlatıyorum; yapabileceğim yalnızca budur"; "gizli yaşama ilişkin hiçbir şey ihmal edilmemelidir; utanmamız gereken hiçbir şey yoktur... insanın doğası hiçbir zaman yeterince bilinemez."[7] *My Secret Life*'ın yalnız adamı, davranışlarını betimleyişini doğrulamak amacıyla, sık sık en tuhaf pratiklerini bile yeryüzünde mutlaka binlerce insanın paylaştığını söyler. Ama bu davranışların en tuhafı, yani her birini ayrıntılı ve günü gününe anlatma ilkesi, modern insanın yüreğine iki yüz yıldır yerleştirilmiştir. Bu ilginç yazarda, kendisini suskunluğa zorlayan bir "Viktoryanizm"in gözüpek kaçkınını görmektense, ölçülülük ve utangaçlığa ilişkin aşırı derecede uzun yönergelerin egemen olduğu bir dönemde, cinsellikten söz etmeye iten birkaç yüzyıllık buyruğun en doğrudan ve bir ölçüde de en safdil temsilcisini görmeyi yeğleyeceğim. Gerçekte tarihsel kaza olarak nitelememiz gereken, daha çok "Viktoryen Püritanizm"in utangaçlıkları olmalıdır. Her durumda bu utangaçlıklar, cinselliğin söyleme geçirilmesinin uzun sürecinde birer düğüm noktası, bir incelik, taktik bir değişim olmalıdırlar.

Büyük ölçüde Hıristiyan öğretisiyle biçimlenmeye başlayan bu modern cinsellik tarihinde, merkez kişilik işlevini hükümdardan (Victoria) ziyade bu kimliksiz İngiliz (*My Secret Life*'ın yazarı) üstlenebilir. Kuşkusuz, hükümdarının tam tersine, bu yazar için söz konusu olan, hissettiği duyumları, aktardığı ayrıntılar aracılığıyla yüceltmekti; tıpkı Sade gibi o da sözcüğün en uç anlamıyla "sadece kendi keyfi için" yazıyordu; metninin yazılmasıyla yeniden okunmasını, titiz bir biçimde, bu metnin aynı zamanda hem tekrarını, hem uzantısını, hem de uyarıcısını oluşturduğu erotik sahnelerle birbirine katıştırıyordu.

6. Donatien-Alphonse de Sade, *Les 120 journées de Sodome* (*Sodome'un 120 günü*), éd. Pauvert, I, s. 139-140.
7. Anonim, *My Secret Life* (*Gizli Yaşamım*), yeniden basım Grove Press, 1964.

Ama sonuçta Hıristiyan öğretisi de, arzuyu bütünüyle ve dikkatle söyleme geçirme yoluyla bu arzu üzerinde özgül etkiler yaratmayı amaçlıyordu; bunlar kuşkusuz arzuyu denetleme ve arzudan uzaklaşma etkileri olmakla birlikte, aynı zamanda da tinselliğe geri dönme, Tanrı'ya yeniden bağlanma ve bedeninde kötülük eğiliminin yaralarıyla ona direnen aşkı hissetmenin doğurduğu huzur verici acının fiziksel etkisiydi. Esas olan da budur: Batı insanı üç yüzyıldır cinselliği üzerine her şeyi söyleme çabasında olmuştur; klasik çağdan beri cinselliğe ilişkin söylem sürekli yüceltilmiş ve gitgide daha fazla değer kazanmıştır; ve titiz bir biçimde analitik olan bu söylemden, arzunun kendine ilişkin yer değiştirme, artırma, yönlendirme ve değiştirme gibi çoğul etkiler beklenmiştir. Cinsellik üzerine söylenebilecek şeylerin alanını genişletmek ve insanları bu alanı daha da yaymaya zorlamakla kalınmamış; aynı zamanda, özellikle de karmaşık ve çeşitli etkileri olan bir tertibat aracılığıyla, yalnızca bir yasaklama kanununa bağlı ilişkiyle sınırlı kalmayacak bir söylem, cinselliğe doğru yönlendirilmiştir. Bu cinselliğin sansürü müdür? Kanımca, asıl yapılan, sansürden çok, cinsellik üzerine kendi düzeni içinde işleyerek etkili olan söylemler üretecek, üstelik gittikçe daha çok söylem üretecek bir teçhizatın devreye sokulmasıdır.

Bu teknik, eğer başka mekanizmalarca, özellikle de belli bir "kamu çıkarı"nca desteklenip yeniden ortaya atılmasaydı, belki Hıristiyan tinselliğinin yazgısına ya da kişisel hazların kısıtlanıp düzenlenmesine bağlı kalacaktı. Söz konusu olan, ortak bir merak ya da duyarlılık, yeni bir zihniyet değil, cinsellik üzerine söylemi –yeniden ele alınması gereken nedenlerden dolayı– kendi işlerliği için temel hale getiren iktidar mekanizmalarıdır. XVIII. yüzyıla doğru, cinsellikten söz edilmesini amaçlayan siyasal, ekonomik ve teknik bir kışkırtma gün ışığına çıkar. Bu durum, genel bir cinsellik kuramı biçiminde değil de, bir çözümleme, bir muhasebe, bir sınıflandırma ve özgülleştirme, niceliksel ya da nedensel araştırmalar biçiminde kendini gösterir. Cinselliği "hesaba" katmak, üzerine salt ahlâkla değil, ussallıkla da ilişkili olacak bir söylem geliştirmektir söz konusu olan. Bu son derece yeni bir gereklilik olmuş, bu nedenle de başlangıçta kendi kendini şaşırtmış, kendi varlığı için bahaneler bulmak durumunda kalmıştır. Ussal bir söylem nasıl olur da *bu*'ndan söz edebilirdi? "Filozoflar, tiksintiyle gülünçlük arasında yer alan ve değinilirken hem ikiyüzlülükten, hem de skandaldan kaçınılması gereken bu konulara pek seyrek olarak güvenli bir yaklaşım göstermişlerdir."[8] Ve yaklaşık bir yüzyıl sonra, dile ge-

---

8. Condorcet, göndermede bulunan J.-L.Flandrin, *Familles* (*Aileler*), Paris: Hachette, 1976.

tirmesi gereken şey karşısında daha az şaşırması beklenen tıbbın konuşması gerektiğinde dili dolaşır: "Bu olguların etrafındaki gölge ve uyandırdıkları utanç ile tiksinti, gözlemcilerin bakışlarını uzun süre uzaklaştırdı... Bu incelemeye, itici tabloyu katma konusunda uzun süre duraksadım..."[9] Gerçekte sorunun özü, tüm bu duraksamaların kendisinde, ihanet ettikleri "ahlâkçılık"ta ya da şüphelendiğimiz ikiyüzlülüklerinde değil, tüm bunları aşmanın resmen kabul gören gerekliliğindedir. Cinsellik hakkında konuşmak gerekir. Üstelik kamuya açık olarak ve yasak olan/olmayan sınıflandırmasına tabi tutulmayacak bir tarzda konuşmak gerekir. Konuşmacının kafasında bu sınıflandırmalar bulunsa bile (nitekim şatafatlı giriş açıklamaları da bunu gösterir)...

Cinsellikten yalnızca mahkûm edilecek ya da hoşgörülecek değil, yönetilecek, yararlılık sistemleri içine sokulacak, herkesin azami iyiliği için düzenlenecek, en yüksek verim doğrultusunda işletilecek bir şey olarak söz etmek gerekmektedir. Cinsellik yalnızca yargılanmaz, yönetilir de. Kamu gücünün yetkisi dahilinde yer alır; işletme yöntemleri gerektirir; analitik söylemlerce ele alınması gerekir. Cinsellik, XVIII. yüzyılda bir "polis" işine dönüşür. Ama bu sözcüğe o dönemde verilen en güçlü anlamda, düzensizliğin bastırılması anlamında değil, ortak ve bireysel güçlerin düzenli biçimde artırılması anlamında: "Amaç, yönetmeliklerin hikmeti sayesinde devletin içerideki gücünü sağlamlaştırmak ve artırmaktır; ama bu güç yalnızca genel olarak cumhuriyetten ve bu cumhuriyeti oluşturan kişilerden değil, aynı zamanda da ona ait olanların yeti ve yeteneklerinden kaynaklandığı için polisin tümüyle bu yöntemlerle ilgilenmesi ve onları kamu mutluluğunun hizmetine sunması gerekmektedir. Ne var ki polis, bu amaca ancak saydığımız farklı avantajları bilmesi aracılığıyla ulaşabilir."[10] Söz konusu olan cinsellik polisidir: bir yasaklama katılığı değil, cinselliği yararlı ve genel (kamusal) söylemler yoluyla düzenleme gerekliliği ön plandadır.

Yalnızca birkaç örnek sıralayalım. XVIII. yüzyılda iktidar tekniklerinin büyük yeniliklerinden biri, ekonomik ve siyasal bir sorun olarak "nüfus"un ortaya çıkması olmuştur: Zenginlik nüfusu, işgücü nüfusu ya da çalışma kapasitesi, gösterdiği artışla sahip olduğu kaynaklar arasında dengede duran nüfus. Hükümetler yalnızca uyruklarla, hatta halkla değil, özgül fenomenleri ve özel değişkenleriyle (doğum, ölüm, yaşam süresi, doğurganlık, sağlık durumu, hastalıkların sıklığı, beslen-

---

9. A. Tardieu, *Étude médico-légale sur les attentats aux mœurs* (*Ahlâki Suçlar Üzerine Adli Tıp İncelemesi*), 1857, s. 114.
10. J. von Justi, *Éléments généraux de police* (*Genel Güvenlik Öğeleri*), Fransızca çevirisi, 1769, s. 20.

me ve konut biçimi) bir "nüfus"la karşı karşıya olduklarının farkına varırlar. Tüm bu değişkenler yaşama özgü hareketlerle kurumların özel etkilerinin rastlaşma noktasında yer alır: "Devletlerin nüfusu artık yayılmanın doğal artışına göre değil, sanayilerine, üretimlerine ve farklı kurumlara bağlı olarak artıyor... İnsanlar toprak ürünleri gibi ve işlerinin kendilerine verdiği avantajlara ve kaynaklara göre çoğalıyorlar."[11] Bu ekonomik ve siyasal nüfus sorununun merkezinde cinsellik yer alır: Doğum oranını, evlenme yaşını, meşru ve gayri meşru doğumları, cinsel ilişkilerin başlama yaşını ve sıklığını, bu ilişkileri doğurgan ya da kısır kılmanın yolunu, bekârlığın ya da konulan yasakların etkisini, gebeliği önleyici uygulamaları –hani şu demografların Fransız devrimi öncesi kırsal kesimde yaygın olduğunu bildikleri "ölümcül sırlar"– çözümlemek gerekmektedir. Elbette nicedir, zengin ve güçlü olmak isteyen bir ülkenin nüfusunun çok olması gerektiği öne sürülüyordu. Ama, bir toplum en azından değişmez bir biçimde, ilk kez geleceğinin ve zenginliğinin yalnızca yurttaşlarının sayı ve erdemlerine, evlenme kurallarına ve ailelerin örgütlenmesine değil, aynı zamanda da her birinin cinsel etkinliğinden istifade etme biçimine bağlı olduğunu olumlar. Zenginlerin, bekârların ve çapkınların meyve vermeyen sefahatleri karşısında duyulan geleneksel üzüntüden, toplumun cinsel tutumunun aynı zamanda hem çözümleme konusu, hem de müdahale hedefi olarak ele alındığı bir söyleme geçilir. Toplum, merkantilist dönemin en geniş biçimiyle nüfus planlama taraftarı savlarından, amaçlara ve acillik durumuna göre kimi zaman doğum yanlısı, kimi zamansa doğumları kısıtlayıcı yönde hareket edecek, daha ince ve daha iyi hesaplanmış bir düzenleme girişimine yönelir. Nüfusa ilişkin ekonomi politik dolayımıyla cinsiyete ilişkin ayrıntılı bir gözlem çizelgesi oluşur. Cinsel davranışların, bu davranışların belirlenim ve etkilerinin biyolojik olanla iktisadi olanın sınırındaki analizi ortaya çıkar. Yine aynı biçimde, geleneksel yöntemlerden –ahlâksal ve dinsel özendirme, mali önlemler– de öte, çiftlerin cinsel davranışını planlanmış bir siyasal ve ekonomik tutuma dönüştürmeye çalışan sistematik kampanyalar belirir. XIX. ve XX. yüzyıl ırkçılıkları, dayanak noktalarından bazılarını bu olguda bulacaklardır. Devlet, yurttaşlarının sürdürdüğü cinsel etkinliğin ne durumda olduğunu ve bu etkinliğin nasıl yürütüldüğünü bilmeli, ama yurttaşların her biri de cinsel etkinliği denetleme yeteneğine sahip olmalıdır. Devletle kişi arasında, cinsellik, bir bahis konusuna, hem de kamuyu ilgilendiren bir bahis konusuna dönüşmüş durumdadır;

11. C.-J. Herbert, *Essai sur la police générale des grains* (*Tahılların Genel Güvenliği Üzerine Deneme*), 1753, s. 320-321.

söylemler, bilgiler, çözümlemeler ve buyruklardan oluşan koca bir düzen, cinselliği kuşatmıştır.

Çocukların cinsel etkinliği için de söz konusu olan aynı şeydir. Genel olarak klasik çağın, çocuk cinselliğini, *Üç Deneme* ve küçük Hans'ın yararlı endişeleriyle dağılacak olan bir karanlığa mahkûm ettiği söylenir. Aslında çocuklarla yetişkinler ya da öğretmenlerle öğrenciler arasında var olan eski bir dil "özgürlüğü"nün kaybolduğu doğrudur. Hiçbir XVII. yüzyıl eğitbilimcisi [pedagog], Erasmus'un *Diyaloglar*'ında yapmış olduğu gibi öğrencisine iyi bir fahişe seçmesi konusunda açık açık öğüt vermemiştir. Ayrıca uzun zaman, –ve görünen o ki her toplumsal sınıfta– çocukların erken gelişen cinsel etkinliğine eş-
28 lik ettiği görülen kahkahalar yavaş yavaş durulmuştur. Ama bu, yine de yalın ve basit bir suskunluğa itme değil, yeni bir söylem düzenidir. Söz konusu cinsellikten daha az söz edilmez; tersine. Ama bu cinsellikten başka biçimde söz edilir; başkaları, başka görüş açılarından yola çıkarak, başka sonuçlara varma amacıyla söz ederler. Suskunluğun kendisi, söylenmesi reddedilen ya da adlandırılması yasaklanan şeylerin tümü, söylemin mutlak sınırı, yani bu söylemin kesin bir sınırla ayrılmış olduğu öbür taraf olmaktan çok, söylenmiş şeylerin yanında onlarla birlikte ve bütünsel stratejiler içinde onlara göre işleyen öğelerdir. Söylenenle söylenmeyen arasında ikili bir ayrım yapmak gereksizdir; asıl gereken, onları söylememenin farklı yöntemlerini, onların sözünü edebilecek ve edemeyecek kişilerin dağılımının nasıl olduğunu ya da onlar veya bunlar için ne tür bir ölçülülük gerektiğini belirtmeye çalışmaktır. Suskunluk değil suskunluklar vardır ve bunlar, söylemlere temel oluşturan ya da söylemlerin içinden geçen stratejilerin bütünleyici bölümleridir.

XVIII. yüzyıl öğrenim kurumlarını ele alalım. Genel olarak buralarda cinsellikten hemen hiç söz edilmediği izlenimi uyanabilir. Ama mimarlık biçimlerine, disiplin yönetmeliklerine ve tüm iç düzene bir göz atmak, buralarda sürekli olarak cinselliğin söz konusu edildiğini görmemiz için yeterlidir. Yapıyı kuranlar bu konuyu açık bir biçimde düşünmüştür ve organizatörler bunu sürekli göz önünde bulundururlar. Bir parça otoriteye sahip herkes, kendisini, düzenlemelerin, alınan önlemlerin, cezaların ve sorumlulukların durmadan dürtüklediği sürekli bir teyakkuz durumunda hisseder. Dersliklerin mekânı, masaların biçimi, teneffüslerde çıkılan avluların düzenlenmesi, yatakhanelerin konumu (bölmeli ya da bölmesiz, perdeli ya da perdesiz), yatma ve uykunun denetlenmesi için öngörülen düzenlemelerin tümü, en ağdalı biçimde çocukların cinsel etkinliğine göndermede bulunur.[12] Kurumun iç

12. *Règlement de police pour les lycées* (*Liseler İçin Güvenlik Yönetmeliği*), 1809;

söylemi diye adlandırabileceğimiz söylem –kurumun kendisine hitaben kullandığı ve kurumu işletenler arasında kol gezen söylem– büyük ölçüde bu tür cinsel etkinliğin erken yaşta, etkin ve sürekli bir biçimde var olduğunun saptanması üzerine kuruludur. Ama dahası da vardır: Öğrencinin cinsel etkinliği XVIII. yüzyılda –ve genel olarak yeni yetmelerin cinsel etkinliğe karşı alınan tavırdan daha özel bir biçimde– bir kamu sorununa dönüşmüştür. Doktorlar kurum müdürleri ve öğretmenlere seslenir, aynı zamanda ailelere de fikir verirler; eğitbilimciler yaptıkları projeleri ilgili makamlara sunarlar; öğretmenler öğrencileri karşılarına alır, onlara öğütler verir, onlar için ahlâksal ya da tıbbi örneklerle donatılmış özendirici kitaplar kaleme alırlar. Öğrenci ve onun cinsel etkinliği çevresinde, kurallar, fikirler, gözlemler, tıbbi öğütler, 29
klinik vakalar, reform şemaları ile ideal kurum planlarından oluşan dört başı mamur bir literatür ortaya çıkar. Gençliğin cinsel etkinliğinin bu şekilde söyleme geçirilmesi Basedow ve Alman "filantropik" hareketiyle birlikte kayda değer boyutlara ulaşmıştır. Hatta Saltzmann, ayırıcı özelliği, cinselliğin denetimi ve eğitiminin, evrensel gençlik günahının asla işlenemeyeceği bir biçimde düzenlenmesi olan bir deneme okulu kurmuştur. Ve alınan tüm bu önlemler çerçevesinde çocuk, yalnızca yetişkinler tarafından düzenlenmiş gözetimin suskun ve bilinçsiz nesnesi olmamalıdır; çocuğa cinselliğe ilişkin, akla yatkın, sınırlı, kilise kurallarına uygun ve doğru bir söylem –bir tür söylemsel ortopedide önerilmektedir. 1776 Mayısında Philanthropinum'da düzenlenen büyük tören buna örnek gösterilebilir. Bu tören, sınav, bilgi yarışması, ödül dağıtımı ve çalışma konseyiyle karışık, gençlik cinselliğinin ve aklı başında söylemin şatafatlı bir tanıtma töreni olmuştur. Çocuklara verilen cinsel eğitimin başarısını göstermek için, Basedow, dönemin Almanya'sında ileri gelen kim varsa çağırır (Goethe, çağrıyı reddeden ender insanlardan biri olur). Toplanan seyircilerin önünde, öğretmenlerden biri olan Wolke, öğrencilere cinsiyet, doğum ve üremenin gizleri üzerine seçme sorular sorar: Gebe bir kadını, bir çifti, bir beşiği betimleyen gravürlerin yorumunu yaptırır. Yanıtlar utanmasız, sıkılmasız, açıktır. Hiçbir yersiz, yakışıksız gülme bu yanıtların düzenini boz-

---

"Madde 67: Ders ve etüt saatlerinde, ihtiyaç için dışarı çıkmış çocukların, duraklamasını ve toplanmasını engellemek amacıyla her zaman dışarıyı gözeten bir etüt öğretmeni olacaktır.
Madde 68: Akşam duasından sonra çocuklar yatakhanelere götürüleceklerdir. Öğretmenler, onları hemen yatıracaklardır.
Madde 69: Öğretmenler tüm çocukların yatağında olduğundan emin olduktan sonra yatacaklardır.
Madde 70: Yataklar birbirinden iki metre uzunluğundaki bölmelerle ayrılacaktır. Yatakhaneler gece boyunca aydınlatılacaktır."

maz –çocuklardan daha çocuk görünümündeki dinleyicilerden gelen ve Wolke'nin sert biçimde kınadığı kıkırdamalar hariç... Sonuçta, büyüklerin önünde söylemin ve cinselliğin ağlarını becerikli, yerinde bir bilgiyle ören bu tombul yanaklı oğlan çocukları alkışa tutulur.[13]

Eğitbilim kurumunun, çocukların ve gençlerin cinsel etkinliğine ilişkin suskunluğu yoğun biçimde dayattığını söylemek doğru olmaz. Tersine XVIII. yüzyıldan itibaren, bu kurum, cinsellik konusundaki söylem biçimlerini artırmış; cinsellik için farklı yerleştirme noktaları saptamış; içerikleri kodlamış ve konuşmacıları nitelemiştir. Çocukların cinselliği üzerine konuşmak; eğitmenleri, doktorları, yöneticileri ve ana babaları bu konuda konuşturmak ya da çocuklara bu konudan söz
30 etmelerini sağlamak; çocukların kendilerini bu konuda konuşturmak ve onları, kimi zaman kendilerine seslenen, kimi zaman kilise kurallarına ilişkin bilgileri dayatan, kimi zamansa tüm bunlardan yola çıkarak, çocuklar tarafından kavranamayan bir bilgiler bütünü oluşturan bir söylem ağının içine sıkıştırmak... Tüm bunlar, iktidarların artmasını söylemlerin çoğalmasıyla bağlantılandırmayı sağlamaktadır. Çocukların ve gençlerin cinsel etkinliği, XVIII. yüzyıldan itibaren, çevresine sayısız kurumsal tertibatla söylem stratejisinin yerleştirildiği önemli bir hedef durumuna gelir. Cinsellikten söz etmenin belli bir biçimi yetişkinlerin, hatta çocukların kendilerinin elinden alınmış ve bu biçimin doğrudan, çiğ ve kaba diye nitelenerek saf dışı bırakılmış olması mümkündür. Ama bu olgu, başka söylemlerin; birbiriyle karışan, hiyerarşik bir düzene konmuş ve tümü bir iktidar ilişkileri kümesinin çerçevesine sıkıca eklemlenmiş birçok söylemin ortaya çıkmasının bir bedeli, hatta belki de koşulu olur.

Cinselliğe ilişkin söylemleri kışkırtmak için XVIII. ya da XIX. yüzyıldan başlayarak ortaya çıkan birçok başka odak noktası da sayılabilir. İlk önce "sinir hastalıkları" aracılığıyla tıp; ardından akıl hastalıklarının nedenlerini önce "aşırılık"ta, daha sonra mastürbasyon alışkanlığında ve doyumsuzlukta, giderek "üremeye ilişkin suçlar"da aramaya, hele kendi alanındaymışçasına cinsel sapmaların tümünü kendine bağlamaya başlayan psikiyatri; uzun süre özellikle "büyük" ve doğaya karşı suçlar dolayımıyla cinsellikle uğraşmak zorunda kalan, ancak XIX. yüzyılın ortalarında küçük saldırıların, ikinci derecede namus düşmanlıklarının ve önemsiz sapkınlıkların kısıtlı yargılanmasına doğru yönelen adalet; ve geçen yüzyılın sonunda gelişerek, çiftlerin,

13. Johann Schummel, *Fritzens Reise nach Dessau* (1776), gönderide bulunan Auguste Pinloche, *La Réforme de l'éducation en Allemagne au XVIII. siècle* (*XVIII. Yüzyılda Almanya'da Eğitim Reformu*), 1889, s. 125-129.

ana babaların ve çocukların, tehlikeli ve tehlikeye maruz gençlerin cinsel etkinliklerinin içine sızan, onları korumaya, ayırmaya, önlemeye çabalayan, her yerde tehlike olduğunu belirten, uyarılarda bulunan, saptamalara başvuran, raporlar toplayan, tedaviler düzenleyen tüm toplumsal denetimler; işte tüm bu odaklar, cinsellik çevresinde, hiç bitmeyen ve cinsellikten söz etmeye kışkırtan bir tehlikenin bilincini artırma yoluyla söylemler oluşturur ve yayarlar.

1867 yılında bir gün, Lapcourt köyünde, mevsimine göre onun bunun yanında çalışan, yaptığı en pis işlere karşılık sağdan soldan aldığı sadakayla geçinen, ağıllarda, ahırlarda yatan, biraz meczup bir tarım işçisi ihbar edilir. Bir tarlanın kenarında, daha önce de yapmış olduğu, üstelik çevresindeki köy çocuklarının da yaptığına şahit olduğu şeyi yapmış, küçük bir kıza kendini elletmiştir; oysa korunun başında, ya da Saint Nicolas yolu üzerindeki hendekte "ayran oyunu" diye adlandırılan oyun eskiden beri teklifsizce oynanmaktadır: Ana babalar bu işçiyi muhtara şikâyet ederler, muhtar onu jandarmaya ihbar eder, jandarma yargıca götürür, yargıç tutuklar ve önce bir doktora, sonra iki ayrı uzmana gösterir; uzmanlar raporlarını kaleme aldıktan sonra yayımlarlar.[14] Bu öykünün taşıdığı önemse hiç de önemli olmayışından kaynaklanır; çünkü köydeki cinsel etkinliğin bu gündelik, sıradan olgusu, kır yaşamının bu küçük zevk kaynağı, belli bir andan itibaren, yalnızca kolektif bir hoşgörüsüzlüğe değil, aynı zamanda bir yargı eylemine, tıbbi bir müdahaleye, titiz bir klinik muayeneye ve kuramsal bir çalışmaya konu olmuştur. Önemli olan, o güne değin köy yaşamının tamamlayıcı bir öğesi olan o kişinin üzerinde, kafatasını ölçme, yüz kemiklerini inceleme, olası yozlaşma belirtilerini saptamak için anatomisini teftiş etme gibi eylemlere girişilmesi; adamın konuşturulması, düşünceleri, eğilimleri, alışkanlıkları, duyumları, yargıları üzerine sorguya çekilmesidir. Sonunda onun, her tür suçlamadan aklanarak, salt tıbbı ve bilimi ilgilendiren bir nesneye –yaşamı boyunca Mareville hastanesine tıkılacak, ama ayrıntılı bir çözümleme yoluyla bilginlerin dünyasına tanıtılacak bir nesneye– dönüştürülmesine karar verilmiştir. Eminiz ki aynı dönemde, Lapcourt okulunda, öğretmen, köylü çocuklarına, dillerini cezalandırmasını öğrenmelerini ve bu şeylerden yüksek sesle söz etmemelerini öğretmekteydi. Ama işte bu olgu belki de bilim ve iktidar kurumlarının şu gündelik ve sıradan oyunu şatafatlı söylemleriyle süsleyebilmelerinin koşullarından biriydi. Meczuplarla uyanık çocuklar arasında süregiden ve yaşa bakmayan bu hareketle-

14. H. Bonnet ve J. Bulard, *Rapport médico-légal sur l'état mental de Ch.-J. Jouy* (*Ch. J. Jouy'un Akli Sağlığı Üzerine Adli Tıp Raporu*), 4 Ocak 1868.

ri, gizliliği bile su götüren bu hazları temel almakla toplumumuz –olasılıkla da tarihte bunu yapan ilk toplum– söylem üretmeye, çözümlemeye ve tanımaya yönelik bir aygıt oluşturmuştur.

Gizli yaşamının tuhaf yanlarını kendine yönelik olarak yazmaya çalışan şu çapkın İngilizle, aynı dönemde, daha büyük kızların reddettiği gönül alıcı şeyleri yapmaları için küçük kızlara birkaç kuruş veren köy budalası arasında hiç kuşkusuz derin bir bağ vardır. Bir aşırılıktan öbürüne, cinsellik, ne olursa olsun söylenecek, hem de çeşitlilik arz etmekle beraber her biri kendine göre zorlayıcı nitelikler taşıyan söylemsel tertibatlara uygun olarak tüketilene değin söylenecek bir şeye dönüşmüştür. İster incelikle verilen bir sır, ister otoriter bir sorgulama biçiminde olsun, ister ehli keyiflerce düzenlenmiş, ister köy usulü uygulanmış olsun, cinsellik anlatılmak zorundadır. Büyük ve çokbiçimli bir buyruk, adı bilinmeyen bir İngilizi de, tarihin cilvesi sonucu adının Jouy olduğu duyulan Lorraine köylüsünü de dize getirir.

Cinsellik, XVIII. yüzyıldan başlayarak bir tür söylemsel coşkuyu sürekli kışkırttı. Ve cinselliğe ilişkin bu söylemler iktidarın dışında ya da ona karşı değil, tam da iktidarın etkili olduğu yerde ve bu etkinin aracı olarak çoğaldı. Her yerde, konuşmaya kışkırtan ortamlar düzenlendi; duymak ve kaydetmek için donatım malzemeleri, gözlemlemek, sorgulamak ve dile getirmek için yöntemler saptandı. Cinsellik deliğinden çıkarıldı ve söylemsel bir varoluşa zorlandı. Uygarlığımız herkese cinselliğini sürekli bir söyleme dönüştürmesini kabul ettiren kendine has buyruktan, iktisat, eğitbilim, tıp, yargı alanlarında cinsellik söylemini kışkırtan, bulup çıkaran, düzenleyen, kurumsallaştıran çoğul mekanizmalara değin, kocaman bir laf ebeliğini benimsedi ve örgütledi. Belki de hiçbir başka toplum türü, böylesine kısa bir tarih içinde cinselliğe ilişkin böylesine çok söylem biriktirmemiştir. Yani öyle ki, biz belki de her şeyden çok cinsellikten söz ediyoruz; kendimizi bu işe veriyor, garip bir kuruntuya dayanarak asla yeter derecede anlatmadığımız, aşırı utangaç ve korkak olduğumuz, cansızlık ve boyun eğmişliğimizden dolayı bu göze batan apaçıklığı kendimizden bile sakladığımız, temel olanı bir türlü yakalayamadığımızdan yeniden aramamız gerektiği kanısına varıyoruz. Cinsellik konusunda, gücü en tükenmez, en sabırsız toplum, belki de bizimkidir.

Ama bu ilk kuşbakışının da gösterdiği gibi, söz konusu olan, cinselliğe ilişkin tek bir söylemden çok, farklı kurumlar içinde işleyen bir dizi düzenlemenin ürettiği söylem kalabalığıdır. Ortaçağ, ten ve günah çıkarma teması çerçevesinde oldukça birlikçi bir söylem geliştirmişti. Geçtiğimiz yüzyıllarda bu görece birlik, demografi, biyoloji, tıp, psiki-

yatri, ruhbilim, ahlâk, eğitbilim ve siyasal eleştiri içerisinde biçimlenen farklılaşmış bir söylemsellik patlaması çevresinde parçalandı, dağıldı, azaldı. Ve hatta, tenin arzularına ilişkin ahlâksal Tanrıbilimle itiraf zorunluluğunu (cinselliğe ilişkin kuramsal söylem ve bu söylemin birinci tekil şahısla ifade edilmesi) birbirine bağlayan güçlü bağ, kopmuş olmasa bile, en azından gevşedi ve çeşitlendi: Cinselliğin usçu söylemlerde nesnelleşmesiyle herkesin kendi cinsel etkinliğinden söz etmeye itildiği davranış arasında, XVIII. yüzyıldan itibaren bir dizi gerilim, çatışma, uyum çabası ve yeniden aktarma uğraşı ortaya çıktı. Dolayısıyla bu söylemsel büyümeden yalnızca sürekli genişleme bağlamında söz etmemek gerekir; onda daha çok, bu söylemlerin içlerinden çıktıkları odakların dağılmasını, biçimlerinin çeşitlenmesini ve on- 33/F3
ları birbirine bağlayan şebekenin karmaşık bir biçimde çözülmesini görmek gerekir. Son üç yüzyılımıza damgasını vuran, cinselliği saklamak için duyulan ortak kaygıdan, genel bir dil utangaçlığından çok, cinselliğin sözünü etmek, ettirmek, onun kendiliğinden konuşmasını sağlamak ve böylece söyleneni dinlemek, kaydetmek ve dağıtımını yapmak için icat edilen aygıtların çeşitliliği ve geniş çapta dağıtımıdır. Cinselliğin çevresinde, çeşitli, özgül ve zorlayıcı bir dolu söyleme geçirme biçimi yer alır: Klasik çağdan beri zorla kabul ettirilen sözel uygunluklardan kalan ağır bir sansür müdür bu? Kanımca, söz konusu olan, böylesi bir sansürden çok, düzenli ve çokbiçimli bir şekilde söyleme kışkırtmadır.

İleri sürdüğüm şeye karşı, "eğer cinsellikten söz edilmesi için bu denli uyarma ve bu denli zorlayıcı mekanizma gerekmişse, bu, genel anlamda bir tür temel yasağın egemen olmasından dolayıdır" denebilir; yalnızca kesin gereklilikler –acil iktisadi önlemler, siyasal yararlılıklar– bu yasağı kaldırabilmiş ve cinselliğe ilişkin söyleme (yine de kısıtlı ve titizlikle kodlanmış) bir yol açabilmişlerdir. Cinsellikten bu denli söz etmek, söz edilmesi için bunca ısrarla mekanizmalar oluşturmak, buna karşın tüm bunları çok sıkı koşullar altında yapmak, cinselliğin gizliliğe gömülü olduğunu ve asıl arananın onu aynı yerde tutmak olduğunu kanıtlamaz mı? Ama işte sorgulanması gereken tam da budur, yani, cinselliğin söylem dışı olduğunu ve ona giden yolun ancak bir engelin kaldırılması, bir giz perdesinin yırtılmasıyla açılabileceğini sıklıkla gündeme getiren tema. Bu tema da, cinselliğe ilişkin söylemi yaratan buyruğa dahil değil midir? Bu temanın, güncel her söylemin dış sınırında yer alan ve gün ışığına çıkarılması zorunlu bir gizmiş, kötü amaçlarla suskunluğa mahkûm edilmiş ve söylenmesi hem zor, hem gerekli, hem tehlikeli, hem de önemli olan bir şeymişçesine kul-

lanılmasındaki amaç, cinsellikten daha çok söz etmeye ve sürekli söz etmeye kışkırtmak değil midir? Unutulmamalıdır ki Hıristiyan öğretisi cinselliği itiraf edilmek için biçilmiş kaftan olarak ele almakla onu hep endişe verici bir bulmaca biçiminde sunmuştur. Cinsellik ısrarla gösterilen değil, her yerde saklanan bir şey, sesini değiştirerek ve kısarak konuştuğundan duyulmaz hale gelme tehlikesini barındıran tuzak-mevcudiyettir. Cinselliğin gizi, ondan söz etme yönündeki kışkırtmaların konumlarını belirleyen temel gerçeklik değildir; bunun nedeni o kışkırtmaların ya cinselliği korumaya çalışmaları ya da bizatihi ondan söz etme biçimiyle, karanlık bir şekilde bu cinselliği sürdürmeleridir. Söz konusu olan, daha çok bu kışkırtmanın mekaniğine dahil olan bir
34 temadır; yani ondan söz etme zorunluluğuna bir biçim verme yöntemi, cinsellik söyleminin anlatılamayacak denli çoğalan düzeni için elzem bir masal. Modern toplumların özgüllüğü cinselliği gölgede kalmaya zorlamaları değil, onu tek, biricik giz olarak öne çıkarma yoluyla, kendilerini sürekli cinsellikten söz etmeye zorlamalarıdır.

B. SAPKIN YERLEŞTİRME

Söylediklerime şöyle karşı çıkılabilir: Bu söylem bollaşmasını salt bir büyüme gibi yalnızca nicel bir olay olarak görmek haksızlık olur; zira sanki bu söylemde ne söylendiği önemsizmiş gibi, ondan söz edilmesi, söz edilirken ona dayatılan zorunluluk biçimlerinden daha önemliymiş gibi davranılır. Cinselliğin bu biçimde söyleme geçirilmesi, salt üreme düzenine uymayan cinsellik biçimlerinin gerçeklikten ayıklanması için gösterilen çabaya (doğurgan olmayan etkinliklere hayır demek, kenardaki hazları lanetlemek, amacı üreme olmayan pratikleri yok etmek ya da dışlamak) göre düzenlenmez mi? Bunca söylem arasında, küçük sapkınlıklara verilen hukuksal cezalar çoğaltıldı; cinsel uygunsuzluk akıl hastalığına bağlandı; çocukluktan yaşlılığa bir cinsel gelişme normu tanımlandı ve tüm olası sapmalar titizlikle belirlendi; eğitsel denetim ve tıbbi tedaviler düzenlendi; en küçük fanteziler çerçevesinde hem ahlâkçılar hem de özellikle doktorlar iğrençliğe ilişkin şatafatlı söz dağarcığını yeniden harekete geçirdiler. Tüm bunlar, üremeyi merkez alan bir cinsellik yararına onca meyve vermeyen hazzı yok etmek için ortaya atılan yöntemler değil midir? İki ya da üç yüzyıldır cinsellik etrafında kopardığımız bu çılgın kıyamet, birincil bir kaygıya, nüfusu güvence altına almak, işgücünü yeniden üretmek, toplumsal ilişkiler biçimini sürdürmek, kısacası ekonomik olarak yararlı,

siyasal olarak muhafazakâr bir cinsellik düzeni kurmakla bağıntılı değil midir?

Nihai amacın bu olup olmadığını henüz bilmiyorum. Ne olursa olsun, amaca azaltma yoluyla ulaşılmak istenmediği kesin. XIX. ve XX. yüzyıl, aksine, çoğaltma çağı oldu. Cinselliklerin dağılması, uyumsuz biçimlerin güçlenmesi, "sapkınlıklar"ın çoğul biçimde yerleşmesiyle dile geldi bu. Çağımız türdeş olmayan cinselliklerin başlangıç oluşturdu.

XVIII. yüzyıl sonuna değin cinsel alışkanlıkları –geleneksel uygunluklar ve kanıların zorlaması dışında– üç önemli kanun düzene sokmaktaydı: Kilise Hukuku, Hıristiyan öğretisi ve Medeni Kanun. Bunların her biri caiz olanla olmayanı kendine göre belirliyordu. Öte 35
yandan bunların hepsi de evlilik ilişkilerini merkez olarak ele almaktaydı: Karıkocalık görevi, bu görevi yerine getirmede yeterlilik, buna uyma yöntemleri, buna uyarken göz önünde bulundurulan zorunluluklar ya da başvurulan şiddet, görevi bahane eden gereksiz ya da anlamsız okşamalar, doğurgan olma ya da olmamayı sağlamak için başvurulan yol, bu görevin istendiği ya da istenmediği dönemler (gebelik ve emzirme gibi tehlike dönemleri, Büyük Perhiz ya da yasaklar dönemi), görevin sıklığı ya da enderliği; yasaklara boğulmuş olan aslında bunlardı. Kurallar ve tavsiyeler karıkocanın cinsel etkinliğine el atıyordu. Evlilik ilişkisi kuralların en yoğun odak noktasıydı; ondan, başka ilişkilerden çok daha fazla söz ediliyordu ve o, kendini tüm ayrıntılarıyla ifşa etmek zorundaydı. Sıkı gözetim altındaydı bu ilişki: bir eksiği varsa kendini göstermek ve tanıkları önünde kanıtlamak durumundaydı. "Livata"nın statüsündeki belirsizlik ya da çocuk cinselliği karşısındaki aldırmazlıktan anlaşılacağı gibi "geri kalan" çok daha bulanık bir konumdaydı.

Ayrıca bu farklı kanunlar, evlilik bağı kurallarına karşı gelmeyle, üretkenliğe oranla sapmalar arasında kesin bir ayrım yapmıyordu. Evlilik yasalarını çiğnemekle garip hazlar peşinde koşmak, her durumda cezayı hak ediyordu. Yalnızca önemleri açısından birbirlerinden ayrılan vahim günahlar arasında, ahlâksızlık (evlilik dışı cinsel ilişki), zina, kaçırma, tinsel ya da tensel ensestle birlikte, livata ya da karşılıklı mastürbasyon da yer alıyordu. Mahkemelere gelince, eşcinselliği de, sadakatsizliği de, ana babanın izni olmaksızın evlenmeyi de, hayvanlarla cinsel ilişkiyi de yargılayabiliyorlardı. Sivil düzende de, dinsel düzende de dikkate alınan, bütüne ilişkin bir gayri meşruluktu. Kuşkusuz "doğaya karşı" olan, daha özel bir iğrenme duygusu doğuruyordu. Ama bu da yalnızca "yasaya karşı"nın aşırı bir biçimi olarak algılanı-

yordu; o da yasalara –evlilik yasaları gibi kutsal olan ve şeylerin düzeniyle varlıkların alanını düzenlemek için konmuş yasalara– karşı geliyordu. Cinselliğe ilişkin yasaklar temelde hukuksal özelliğe sahipti. Arada bir bu yasakların dayandırıldığı "doğa" da yine bir tür hukuktu. Anatomik yapıları ve varlıkları, cinsleri ayıran ve cinslerin eşleşmesini yasaklayan yasayı bulandırdığından, hermafroditler uzun zaman birer suçlu ya da suçlu ilişkilerin dölü olarak görüldüler.

XVIII. ve XIX. yüzyılın söylem patlaması meşru birleşmeyi merkez alan bu sistemde iki değişiklik yaptı. İlk olarak bu patlama heteroseksüel tekeşliliğe oranla merkezkaç bir harekete yol açtı. Kuşkusuz pratiklerin ve hazların alanı, kendi kurallarını saptarken tekeşliliği ör-
36 nek almayı sürdürür. Ama bu tekeşlilikten gittikçe daha az söz edilir ya da en azından bu konuda artan bir ölçülülük benimsenir. Onu barındırdığı gizler düzeyinde rahatsız etmekten, her gün kendini dile getirmesi için zorlamaktan vazgeçilir. Meşru çift, düzenli seks etkinliğiyle daha fazla gizlilik hakkına sahiptir. Belki de daha katı ama aynı zamanda da daha sessiz bir norm olarak var olma eğilimindedir. Buna karşılık, sorgulanmaya başlanan, çocukların, delilerin, suçluların cinselliği; karşı cinsi sevmeyenlerin hazzı; hayaller, sapkınlıklar, küçük arzular ya da büyük çılgınlıklardır. Söz almak ve ne olduklarına dair zorlu itiraflarda bulunmak için ortaya çıkma sırası, şimdi, eskiden ayırdına zor varılan bu insanlardadır. Şüphesiz eskisine oranla daha az suçlanmaz bu insanlar; ama kendilerine kulak verilir. Ve arada bir düzenli cinsellik yeniden sorgulandığında, bu, sözü geçen "kenar" cinsellikleri çıkış noktası alan bir geri dönüş biçiminde yapılır.

Giderek "doğaya karşı" olanın özgül bir boyutu cinsellik alanından çekilip çıkarılır. Kenar cinsellikler, diğer suçlanabilir (ve gittikçe daha az suçlanan) biçimlere, örneğin zina ya da kız kaçırmaya oranla özerkleşirler. Yakın bir akrabayla evlenmek ya da livata yapmak, bir rahibeyi baştan çıkarmak ya da sadist olmak, karısını aldatmak ya da cesetlerle cinsel ilişkide bulunmak, temel olarak farklı şeylere dönüşür. Altıncı Emir'in değindiği alan ayrışmaya başlar. Medeni Hukuk alanında da, bir yüzyılı aşkın süreyle idari tutuklamanın en sık başvurulan nedenlerinden biri olan karmaşık "sefahat" kategorisi çözülür. Bu yıkıntıların içinden ortaya, bir yandan evlilik ve aile hukukuna (ya da ahlâkına) karşı işlenen suçlar, öte yandansa doğal işlerliğin düzenliliğine karşı işlenen suçlar (ki bu suçlar da yasaca cezalandırılabilir) çıkar. Burada, belki de bir ölçüde Don Juan'ın üç yüzyıl boyunca silinmeyen saygınlığının bir nedeni yatmaktadır. Evlilik kurallarının bu büyük yıkıcısının –kadın hırsızı, bakire ayartıcısı, ailelerin utancı, koca ve ba-

baların baş belası– altından bir başka kişilik çıkmaktadır: Elinde olmadan cinselliğe bağlı karanlık çılgınlığın pençesine düşen kişi. Çapkının ardında yatan sapkın. Gerçi yasayı bilerek çiğner, ama aynı zamanda yolundan çıkmış bir doğayı andıran bir şeyler onu her tür doğanın uzağına atar; onun ölümü, hakaretin ve kovuşturmanın doğaüstü dönüşünün, "doğaya karşı"ya doğru kaçışla rastlaştığı andır. Batı'nın cinselliği yönetmek için sırayla oluşturduğu iki büyük kurallar sistemi vardır: Evlilik hukuku ve arzuların düzeni. İşte Don Juan'ın onların ortak sınırında ortaya çıkan varlığı, her ikisini de yerle bir eder. Don Juan'ın gerçekte eşcinsel mi, narsist mi, iktidarsız mı olduğuna gelince, bırakalım psikanalistler bunu anlamak için kendilerini sorgulayadursunlar.

Yavaş yavaş ve karmaşık biçimde de olsa evliliğin doğal yasalarıyla cinselliğe içkin kurallar iki ayrı sicile kaydedilmeye başlanır. Hukuksal ya da ahlâksal uygunsuzluk dünyasıyla kesişen ama bu dünyanın bir çeşidi olmayan bir sapkınlık dünyası belirir. Ufak tefek yakınlıklarına karşın eski çapkınlardan farklı küçük bir topluluk doğar. XVIII. yüzyıldan XX. yüzyıla, yasal kovuşturmaya kimi zaman uğrayan kimi zaman uğramayan, her zaman değil ama çoğunlukla hapishanelere kapatılan, hasta olup olmadıkları tam bilinmese de sefahat ve bazen de suç adı verilen garip rahatsızlığın kurbanları oldukları kesin olan bu insanlar toplumun aralıklarında dolanıp dururlar. Fazla uyanık çocuklar, erken gelişmiş kızlar, tuhaf lise öğrencileri, kuşkulu hizmetçi ve eğitmenler, zalim ya da manyak kocalar, garip koleksiyoncular, beklenmedik dürtüleri olan gezginler, disiplin kurullarında, ıslahevlerinde, cezaevlerinde, mahkeme salonlarında ve tımarhanelerde kol gezerler; iğrençliklerini doktorlara, hastalıklarını yargıçlara taşır dururlar. İşte bu, suçluların yakını ve delilerin akrabası olan ve üyeleri saymakla bitmeyen sapkınlar ailesidir. Bunlar, yüzyıl boyunca sırasıyla, "ahlâksal delilik"in, "doğuştan nevroz"un, "cinsel duygulardaki aşırılığın", "bozulmuşluk" ya da "psişik dengesizliğin" izini taşımışlardır.

Tüm bu "kenar" cinselliklerin ortaya çıkması ne anlama gelir? Gün ışığına çıkabilmeleri kuralın gevşediğinin belirtisi midir? Yoksa kendilerine dikkatle bakılması, daha sıkı bir düzenin ve daha iyi denetleyebilme kaygısının mı belirtisidir? Baskı deyimi kullanıldığında her şey karmaşıklaşır. XIX. yüzyılda cinsel suçlara ilişkin yasaların sıkılığının önemli ölçüde hafiflediği ve adaletin çoğu zaman yetkisini tıbba terk ettiği düşünülürse, hoşgörüden söz edilebilir. Ama eğitbilim ya da tedavinin kurduğu tüm gözetim mekanizmaları göz önünde bulundurulacak olursa, katılığın bir başka kurnazca biçiminin söz konusu olduğu söylenebilir. Kilise'nin karıkoca arasındaki cinsel etkinliğe ve neslin

üremesine yönelik "suçlar"a müdahalesinin iki yüzyıldır gücünü yitirmiş olması mümkündür. Ama, bu arada, çiftin hazlarına tıp el koymuş, "tamamlanmamış" cinsel pratiklerden doğan organik, işlevsel ya da ruhsal bir patoloji icat etmiştir; tüm ek cinsel haz biçimlerini titizlikle sınıflandırmış, bunları içgüdünün "gelişmesi" ve "bozuklukları"na bağlamış ve bu hazların yönetimini üstlenmiştir.

Belki de önemli olan hoşgörü düzeyi ya da baskı miktarı değil, uygulanan iktidarın biçimidir. Uygunsuz cinselliklerin oluşturduğu bu çıkıntıya, adeta onu açığa çıkarmak istermişçesine bir ad verdiğimizde söz konusu olan, acaba onların gerçeğin alanından dışlanmaları mıdır? Bu düzeyde devreye giren iktidar işlevi, ille de yasaklamaya yönelik
38 bir işlev olmayabilir. Söz konusu olan, muhtemelen, salt yasaktan oldukça farklı olan şu dört işlemdir:

1. Bir yandan kan bağı bulunanların evlenmesine ilişkin yıllanmış yasakları (ne kadar çok ve karmaşık olurlarsa olsunlar) ya da önüne geçilemez biçimde sık rastlanan zinanın mahkûm edilmesini ele alalım; diğer yandan da XIX. yüzyıldan bu yana çocukların cinsel etkinliğinin peşine takılan ve onların "yalnızlık alışkanlıkları"nı yok etmeye yönelen denetimleri ele alalım. Bu farklı konularda aynı iktidar mekanizmasının söz konusu olmadığı apaçıktır. Bunun nedeni birinde tıbbın, öbüründe yasanın, şunda ıslahın, bunda cezanın devreye girmesi değil, uygulanan taktiğin farklı olmasıdır. Görünürde her iki durumda da söz konusu olan sürekli fiyaskoyla sonuçlanmaya mahkûm ve hep işe yeniden başlamak zorunda kalan bir eleme çabasıdır. Ama "ensest"in yasaklanması, hedefine suçladığı şeyin asemptotik azalması dolayımıyla varmaya çalışırken; çocuk cinselliğinin denetimi, hedefine, kendi iktidarıyla bu iktidarı uyguladığı nesnenin aynı anda yayılmasıyla ulaşmayı umuyor, sonsuza uzanan çifte bir artma yöntemine başvuruyordu. Elbette ki eğitbilimci ve doktorlar çocukların mastürbasyon alışkanlığıyla kökü kurutulmak istenen bir salgın hastalıkmışçasına mücadele ettiler. Tüm yetişkinler âlemini çocukların cinsel etkinliği çevresinde seferber eden yüzyıllık kampanya boyunca söz konusu olan, en nihayetinde bu pamuk ipliğine bağlı hazlardan destek almak, onları gizli hale getirmek (yani daha sonra keşfedilmek üzere saklanmaya zorlamak), kökenlerinden sonuçlarına kadar izlemek, bu hazları doğuran ya da yalnızca onlara izin veren her şeyin izini sürmekti. Ortaya çıkabilecekleri her yere gözetim gereçleri yerleştirildi, itirafa zorlamak için tuzaklar kuruldu, bitmez tükenmez ve doğru yola getirici söylemler kabul ettirildi, ana babalar ve eğitmenler ikaz edildi, onlarda her çocuğun suçlu olduğu ve bu çocuklardan yeterince şüphe-

lenmedikleri takdirde kendilerinin de suçlu olacakları kanısı uyandırıldı; bu hep yenilenen tehlike karşısında uyanık olmaları sağlandı; nasıl tutumlar takınmaları gerektiği öğütlendi, eğitim yöntemleri kodlandı; bütün bir cinsel-tıbbi düzenin sorunları aile uzamına yerleştirildi. Çocuğun "kötülüğü" bir düşman olmaktan çok bir dayanaktır; bu kötülük pekâlâ yok edilmesi gereken bir uygunsuzluk olarak gösterilebilir. Ancak insanların böylesine umutsuz ve başarısızlığa mahkûm bir işe kendilerini bu derece vakfetmiş olmaları, bu kusurun tümüyle yok olmasının değil, görünürle görünmez arası bir yerde kalmasının ve çoğalmasının istendiği kuşkusunu uyandırır. Tüm bu arka çıkma tavrı boyunca, iktidar ilerler, duraklarını ve etkilerini çoğaltır; bu arada hedefi de kendisiyle aynı tempoda gerçeğin içine dalarak genişler, bölünür, 39 dal budak salar. Görünürde söz konusu olan bir engelleme tertibatıdır; gerçekte ise çocuğun çevresine, tanımlanmamış bir nüfuz hattı örülmüştür.

2. Bu yeni kenar cinsellikler avı, *sapkınlıkların katıştırılması*'yla *kişilerin yeniden sınıflandırılması* sonucunu doğurur. Livata –eski Kilise yasasında ya da medeni hukukta sözü geçen– yasak edimlerden biriydi; bunu yapan kişi yalnızca hukuksal bir özneydi. XIX. yüzyılın eşcinseliyse adeta bir oyun ya da roman kahramanıdır: Bir geçmişi, bir tarihi ve çocukluğu, bir karakteri, bir yaşam biçimi; aynı zamanda bir morfolojisi, bir anatomisi ve belki de gizemli bir fizyolojisi vardır. Bütün olarak neyse, bunun hiçbir öğesi cinselliğinden soyutlanmaz. Her yerinde mevcuttur cinsellik: Davranışlarının kurnaz ve son derece etkin kökenini oluşturduğundan, cinsellik her türlü tutumun altında yatar; çehresine ve bedenine de utanmasızca kazınmıştır, çünkü cinsellik her zaman kendini ele veren bir gizdir. Cinsellik alışılagelmiş bir günah olarak değil de, tuhaf bir doğa olarak eşcinselin özündedir. Ruhbilimsel, psikiyatrik ve tıbbi açıdan eşcinsellik kategorisinin, eşcinselliğin bir cinsel ilişki türü olarak değil de belli bir cinsel duyarlılık özelliği, kişinin kendisinde var olan dişi ve erkeğe belli bir biçimde yer değiştirtmesi olarak tanımlandığı andan itibaren oluştuğu –Westphal'in "ters cinsel duyarlılıklar" üzerine 1870'de yazdığı ünlü makale[1] bu tutumun doğum tarihi olarak kabul edilebilir– unutulmamalıdır. Eşcinsellik, livata alışkanlığından, bir tür androjini ya da ruhsal hermafroditliğe dönüştürüldüğünde, cinselliğin bir görünümü olarak ortaya çıkmıştır. Livata alışkanlığı olan, doğru yolu bulmuşken sapan bir dönek olarak görülmekteydi, oysa eşcinsel bundan sonra bir "tür" olmuştur.

---

1. Carl Westphal, *Archiv für Neurologie*, 1870.

Tıpkı XIX. yüzyıl psikiyatristlerinin garip isimler vererek birer böcek türüymüşçesine sınıflandırdığı tüm ufak sapkınlar gibi: Lasègue'in adlandırdığı teşhirciler, Binet'nin fetişistleri, Krafft-Ebing'in zoofil ya da zooerast'ları, Rohleder'in oto-monoseksüalist*'leri varken, daha sonra miksoskopofil*'ler, jinekomast*'lar, presbiyofil*'ler, seksoestetik* düşkünleri ve disparönist* kadınlar da ortaya çıktı. Tüm bu şatafatlı sapkınlık isimleri, yasanın elinden sıyrılacak denli kendini unutturan, ama yine de sınıflandırma düzeninin olmadığı yerde bile türler üretmeyi sürdürecek derecede varlığının bilincinde olan bir doğaya gönderide bulunur. İktidar mekaniği, peşini bırakmadığı bu uyumsuzluğu, ancak ona analitik, gözle görülür ve sürekli bir gerçeklik verme yoluyla
40 yok edeceği iddiasındadır: Böylece uyumsuzluğu bedenlerin içine tıkıştırır, tutumların altına kaydırır, onu bir sınıflandırma ve anlaşılırlık ilkesine dönüştürür, bir varolma nedeni ve doğal düzensizlik düzeni biçiminde oluşturur. Amaç nedir? Bu bin bir sapkın cinselliğin dışlanması mı? Hayır; her birinin özgülleşmesi, bölgesel olarak güçlenmesidir. Cinselliklerin bu şekilde dağıtılmasıyla söz konusu olan, onları gerçeğin içine saçmak ve bireylere katıştırmaktır.

3. İktidarın bu biçimi, işlerlik kazanabilmek için, sürekli, dikkatli ve meraklı mevcudiyetlere eski yasalardan daha da fazla gereksinir; yakınlıklar olduğunu varsayar; ısrarlı gözlem ve yoklamalara başvurur; itirafları ortaya çıkaran ve sorgulamaların dışına taşan gizler yoluyla bir söylem değiş tokuşuna sahip olur. Fiziksel bir yaklaşım ve yoğun bir duyumlar bütünü içerir. Cinsel tuhaflığın tıbbileştirilmesi bunun hem sonucu, hem de aracıdır. Bedene girmiş, kişilerin derin karakterine dönüşmüş olan cinsel gariplikler sağlık teknolojisinin ve patolojik olanın alanına girer. Ters yönden bakılacak olursa da, seks tıbbi ya da tıbbileştirilebilir bir şey olduğu andan itibaren, organizmanın kökünde, derinin yüzeyinde ya da davranışın tüm belirtkelerinde aranması gereken bir yara, aksaklık ya da belirti gibidir. Böylece cinselliğin yükümlülüğünü üstlenen iktidar, bedenlere dokunmayı bir görev bilir; onları gözleriyle okşar; onların belirli bölgelerini yoğunlaştırır; yüzeyleri elektriklendirir, karışıklık anlarını dramatikleştirir. İktidar cinsel bedeni kucaklar. Burada söz konusu olan, etkinliklerin artırılması ve denetlenen alanın genişletilmesidir. Ama aynı zamanda, iktidarın kösnülleştirilmesi ve hazdan belli bir çıkar sağlanması da gözetilir. Bu ol-

* Sırasıyla: Yalnızca mastürbasyon yapanlar; cinsel ilişkide bulunanları seyretmekten zevk alanlar; memeleri aşırı gelişmiş erkekler; yaşlılarla cinsel ilişkide bulunmaktan hoşlananlar; estetikten cinsel zevk alanlar; cinsel ilişki sırasında ağrı ya da zorluk çeken kadınlar. (ç.n.)

gu iki sonuç doğurur: Kendi pratiği, iktidar için bir itki oluşturur; gözetleyen ve iktidarı daha da ileri götüren denetim bir heyecanla ödüllendirilir; itirafın şiddeti, sorgulamadaki merakı yeniden harekete geçirir; açımlanan haz kendisini çevreleyen iktidara doğru döner. Ama bu denli ısrarlı soruların çokluğu, yanıt vermek zorunda olan kişinin duyduğu hazları dikkat çekici hale getirir; gözler bu hazlara dikilir, gösterilen dikkat ise onları tecrit eder ve canlandırır. İktidar bir çağrı mekanizması biçiminde işler: Cezbeder, göz kulak olduğu bu gariplikleri çekip çıkarır. Haz, peşinden koşan iktidara yayılır; iktidar çekip çıkardığı hazzı sağlamlaştırır. Tıbbi muayene, psikiyatrik araştırma, eğitbilimsel rapor, ailenin denetimleri; bunların hepsi, bütünsel ve görünür amaçlarının başıbozuk ve üretken olmayan tüm cinselliklere "hayır" demek olduğunu söyleyebilirler; oysa gerçekte çift tepkeli mekanizmalar gibi hareket ederler: Haz ve iktidardan oluşan çift tepke. Bir yanda, sorgulayan, gözetleyen, izleyen, gözleyen, karıştıran, yoklayan, gün ışığına çıkaran bir iktidarı kullanmanın hazzı; öte yanda, bu iktidardan kaçmak, onu atlatmak ya da onun kılığını değiştirmek zorunda olmanın doğurduğu haz. Kovuşturduğu hazzın kendisini elde etmesine ses çıkarmayan iktidar; ve bunun karşısında, kendini gösterme, skandal yaratma ya da karşı koymanın verdiği hazla kimliğini bulan iktidar. Hem dolandırıcılık, hem çekicilik; çatışma ve karşılıklı güçlenme: Ana babalar ve çocuklar, yetişkinler ve gençler, eğitmenler ve öğrenciler, doktorlar ve hastalar, histerik ve sapkınlarıyla psikiyatristler, XIX. yüzyıldan bu yana hiç durmaksızın bu oyunu sürdürmüşlerdir. Bu döngüsel çağrılar, savuşmalar ve kışkırtmalar, cinselliklerin ve bedenlerin çevresine aşılmaması gereken sınırlar değil, iktidarın ve hazzın kesintisiz sarmallarını çizmişlerdir.

4. Böylece, XIX. yüzyılın uzamına ve toplumsal törenlerine özgü cinsel doygunluk tertibatı çıkar ortaya. Çoğu zaman modern toplumun cinselliği çifte –karşı cinslerden oluşan ve olabildiğince meşruluğa sahip olan çifte– indirgemeye çalıştığı söylenir. Ama aynı şekilde, bu toplumun çoğul öğeli ve hareket eden bir cinselliğe sahip grupları, yaratmış olmasa bile, en azından titizlikle düzenlediği ve çoğalttığı da söylenebilir. Bu çoğul öğeli gruplarda karşımıza çıkanlar da çeşitlidir: Aşama sırasına uyan ya da sürtüşen iktidar noktalarının dağıtımı; "izlenen" –yani hem istenen hem de kovuşturmaya uğrayan– hazlar; hoşgörülen ya da desteklenen parsellenmiş cinsellikler; kendilerini gözetim yöntemi olarak gösteren ama şiddetlendirme mekanizması işlevi gören yakınlıklar; kışkırtıcı ilişkiler. Aile, daha doğrusu ana baba, çocuklar ve kimi zaman da hizmetçilerden oluşan hane halkı çerçevesin-

de durum böyledir. XIX. yüzyıl ailesi gerçekten de tekeşli ve karı kocalıkla sınırlı bir hücre midir? Belli bir ölçüde belki. Ama bu aile aynı zamanda, birçok noktaya göre ve dönüşebilir ilişkilerle eklemlenmiş bir haz-iktidar şebekesidir de. Yetişkinlerle çocukların birbirlerinden ayrılması, ana babanın yatak odasıyla çocukların odası arasındaki kutuplaşma (ki bu kutuplaşma, halk tipi lojmanların yapılmasıyla yüzyıl süresince kurallara uygun bir statü kazanmıştır), kızların ya da oğlanların göreli ayrımı, bebek bakımının katı kuralları (emzirme, hijyen), çocuk cinselliğine yöneltilen dikkat, mastürbasyonun varsayılan tehlikeleri, ergenliğe verilen önem, ana babalara önerilen gözetim yöntemleri, öğütler, gizler ve korkular, hizmetçilerin hem istenen hem de kuş-
42 ku uyandıran mevcudiyetleri... Tüm bunlar, en küçük boyutuna indirgenmiş de olsa aileyi çoğul, bölünmüş ve hareketli cinselliklerle dolu karmaşık bir şebekeye dönüştürür. Bu cinsellikleri karı koca ilişkisine indirgemek –bu ilişki yasak arzular biçiminde çocuklara yansıtılsa bile– söz konusu cinselliklere oranla bir yasaklama ilkesinden çok kışkırtıcı ve artırıcı bir mekanizma durumunda olan tertibatı açıklamak için yeterli değildir. Eğitim ya da psikiyatri kurumları, kalabalık nüfusları, hiyerarşileri, mekânı düzenleme biçimleri ve gözetim sistemleriyle, ailenin yanında iktidar ve haz takımlarını bölüştürmenin bir başka biçimini oluştururlar; ama bu kurumların da dershane, yatakhane, ziyaret ya da muayene gibi ayrıcalıklı mekânlardan ve törenlerden oluşan yüksek cinsel doygunluk bölgeleri vardır. Karı kocaya, heteroseksüel cinselliğe ve tekeşliliğe uymayan bir cinselliğin çeşitli biçimleri bu bölgelere çağrılır ve yerleştirilir.

XIX. yüzyılın "burjuva" toplumu, varlığını kuşkusuz günümüzde de sürdüren toplum, çarpıcı ve çatlamış bir sapkınlık toplumudur. Ve bunun ikiyüzlülükle bir ilişkisi yoktur, çünkü hiçbir konu bu denli açık ve bol konuşulmamış, söylemler ve kurumlarca böylesine açıkça üstlenilmemiştir. Toplumun cinselliğe karşı aşırı derecede katı ve genel bir baraj oluşturmak istemesinden dolayı, kendisine rağmen sapkın bir filizlenmeye, cinsel içgüdünün uzun bir patolojisine yol açmış olması da söz konusu değildir. Gerçekte söz konusu olan, toplumun beden ve cinsellik üzerinde uyguladığı iktidar türüdür. Ve bu iktidar ne bir yasa biçimine sahiptir, ne de yasağın yol açtığı sonuçları doğurur. Tersine, bu tür iktidar, tuhaf cinselliklerin çoğaltılması yöntemine başvurur; cinselliğin sınırlarını belirlemez; çeşitli cinsellik biçimlerini, belirsiz sokulma çizgileri aracılığıyla izleyerek sürdürür. Cinselliği dışlamaz; onu, kişileri tikelleştirme kipi olarak bedenlere dahil eder. Başından savmaya çalışmaz, hazla iktidarın birbirini güçlendirdiği sarmallarla

cinsellik çeşitlerini kendine çeker; baraj kurmaz; azami doygunluk uzamları oluşturur. Cinsel uyumsuzluğu üretir ve sabitler. Modern toplum sapkındır, ama püritenliğine rağmen, ya da ikiyüzlülüğünün bir tepkisi olarak değil; gerçekten ve doğrudan doğruya sapkındır.

Gerçekten... Çoğul cinselliklerin –yaşlara göre ortaya çıkanlar (bebek ya da çocuk cinsellikleri), zevkler ya da alışkanlıklar yoluyla saptananlar (eşcinsellerin, yaşlılara düşkün olanların, fetişistlerin cinsellikleri), dağınık bir biçimde ilişkileri çevreleyenler (doktor-hasta, eğitmen-öğrenci, psikiyatrist-deli ilişkisindeki cinsellikler), uzamlara yerleşenler (eviçi, okul, hapishane cinsellikleri)– tümü, iktidarın belirli yöntemlerinin bağlantılı olduğu öğeleri oluştururlar. İşgücü ve aile biçimini yeniden üretebilme yeteneğine sahip tek cinsellik türüne düzenleyici bir rol verilmesiyle, o zamana değin hoşgörülen bütün bu şeylerin, dikkati çekip kötücül bir sıfatla damgalandıkları sanılmasın. Bu çokbiçimli davranışlar, gerçekten insanların bedenleri ve hazlarından çekip çıkarılmıştır; ya da daha doğrusu bedenlerde ve hazlarda somutlaştırılmıştır; çok sayıda iktidar tertibatı tarafından çağrılmış, gün ışığına çıkarılmış, yalıtılmış, güçlendirilmiş, katıştırılmıştır bu cinsel davranışlar. Sapkınlıkların artması, Viktoryenlerin vesveseli zihinlerine takılan ahlâki bir tema değil, bir iktidar türünün bedenler ve bu bedenlerin hazlarıyla iç içe geçmesinin gerçek ürünüdür; belki Batı yeni hazlar icat etmeyi becerememiştir, şüphesiz el değmemiş kötülükler de keşfetmemiştir. Ama iktidarlar ve hazların oyunu için yeni kurallar saptamıştır: Sapkınlıkların donuk yüzü bu çerçevede çizilmiştir.

Doğrudan doğruya... Çoğul sapkınlıkların bu şekilde yerleşmesi kendine aşırı baskıcı bir yasa uygulayan iktidardan öç almak isteyen cinselliğin bir şakası değildir. İktidarı "katlanılması gereken bir haz" biçiminde kuşatmak için ona yönelen çelişkili haz biçimleri de değildir söz konusu olan. Sapkınlıkların yerleştirilmesi bir araç-sonuçtur: İktidarın cinsellik ve hazla olan bağıntıları, kenar cinselliklerin yalıtılması, çoğaltılması ve sağlamlaştırılmasıyla artar, bedeni karış karış ölçer ve davranışlara dahil olur. Ve iktidarların bu ilerleyişi üzerine, belli bir yaşa, uzama, zevke ya da alışkanlık türüne iliştirilmiş dağınık cinsellikler sabitlenir; bu bölgesel cinselliklerden her birinin iktidara bir müdahale alanı sunmasından ve iktidarın artmasından oluşan olgular zinciri, özellikle XIX. yüzyıldan sonra, tıbbın, psikiyatrinin, fuhşun, pornografinin aracılığı sayesinde bir yandan hazzın analitik olarak azalmasıyla, öte yandan da hazzı denetleyen iktidarın çoğalmasıyla bağıntılı olan sayısız iktisadi çıkar tarafından sağlanmıştır; ya da bu çıkarlar söz konusu olgular zincirinin yerini almıştır. Haz ve iktidar bir-

birini götürmez; biri öbürüne karşı çıkmaz; birbirlerini izler, birbirlerine karışır ve birbirlerini kışkırtırlar; karmaşık ve olgusal uyarma ve kışkırtma mekanizmalarıyla birbirlerine bağlanırlar.

Dolayısıyla, modern sanayi toplumlarının, cinsellik açısından artan bir baskı dönemi başlattığı varsayımını bir yana bırakmak gerekecektir. Bunun nedeni, yalnızca gözle görünür bir sapkın cinsellik patlamasına tanık olunması değil, daha çok –ve asıl önemli nokta budur– yerel olarak yasaklama yöntemlerine dayansa bile, gerçekte yasadan çok daha farklı bir tertibatın, birbirlerine bağlanan mekanizmalar ağıyla özgül hazların ve uyumsuz cinselliklerin çoğalmasını sağlamasıdır. Hiçbir toplumun bu derece iffet düşkünü olmadığı söylenir; sözüm ona iktidar mercileri yasakladıkları şeyi, onunla hiçbir ortak noktaya sahip olmamak istercesine bilmezlikten gelmek için hiç bu kadar titizlik göstermemişlerdir. Oysa, en azından genel olarak bakıldığında ortaya çıkan, bunun tam tersidir: Hiçbir zaman bu denli çok iktidar merkezi; hiçbir zaman böyle açık ve uzun uzadıya bir dikkat; hiçbir zaman bundan fazla döngüsel temas ve bağ; hiçbir zaman içinde hazların güçlülüğü ve iktidarların inadının daha ileride dağılmak üzere alevlendiği bu kadar çok odak var olmamıştır.

III
Scientia Sexualis (Cinsel bilim)

İlk iki noktada bana hak verildiğini sanıyorum; günümüzde, yaklaşık üç yüzyıldır, cinselliğe ilişkin söylemlerin azalacağına çoğaldığının ve bu söylemlerin beraberlerinde yasaklar ve engellemeler getirmekle birlikte, temelde cinsel uyumsuzluğun güçlenmesini ve yerleşmesini sağladığının kabul edileceğini düşünüyorum. Yine de tüm bunların, esas olarak bir savunma mekanizması rolü oynadığı izlenimi hâlâ sürmektedir. Cinselliğin böylesine çok sözünü etmekle, onu sokuşturulduğu yerde hızı kesilmiş, bölümlere ayrılmış ve özgülleşmiş olarak keşfetmekle temelde amaçlanan onun gizlenmesidir: Perde-söylem, kaçınma-dağılım. En azından Freud'a değin, cinselliğe ilişkin söylem –bilgin ve kuramcıların söylemi– sözünü ettiği şeyi sürekli gizlemiştir. Tüm bu söylenen şeyleri, titiz önlemleri, ayrıntılı çözümlemeleri, cin-

selliğin pek vahim ve dayanılmaz gerçeğini baştan savmaya yönelik yöntemler olarak görmek mümkündür. Ve cinsellikten, bir bilimin arınmış ve yansız bakış açısından yola çıkarak söz etme iddiası da başlı başına anlamlıdır. Gerçekten de bu bilim, savuşturmalardan oluşuyordu; çünkü cinselliğin kendisinden söz etme yeteneksizliği karşısında, cinselliğin abartılmış biçimlerine, sapkınlıklarına, özel tuhaflıklarına, patolojik bozukluklara, marazi taşkınlıklara yöneliyordu. Bu, aynı zamanda, ana hatlarıyla belli bir ahlâkın zorunluluklarına da bağımlı bir bilimdi ve tıbbi normun çıkardığı türlerin kisvesi altında bu ahlâkın pay etme mekanizmasını tekrarlıyordu. Doğru söyleme bahanesiyle her yerde korku uyandırıyordu; cinselliğin en küçük dalgalanmalarına,

kuşaklar boyunca iz bırakacak bir yığın hayali kötülük yakıştırıyordu. Utangaçların en gizli alışkanlıklarını, en kişisel ve içe dönük sapıklıkları [mani] bile, toplumun bütünü için tehlikeli ilan etti; alışılmamış hazların varış noktasına, daha aşağısı kurtarmıyormuş gibi, ölümü yerleştirdi: Kişilerin, kuşakların, insan türünün ölümünü.

Böylece bu bilim, ısrarlı ve patavatsız, tiksintilerini ilan etme konusunda ağzı laf yapan, yasanın ve kamuoyunun yardımına koşmada ayağına tez, ancak hakikatin gereklilikleri karşısında uysal olmaktan ziyade düzenin güçlerinin kulu kölesi olan bir tıbbi pratiğe bağlandı. En iyi ve en sık rastlanan durumlarda elinde olmaksızın safdil, bilinçli olarak yalancı, mücadele ettiği şeyin suç ortağı, kibirli ve baştan çıkarıcı olan bu bilim, XIX. yüzyıl sonunun ayırıcı özelliği olan bir "sağlıksızlık sefahati" oluşturdu. Garnier, Pouillet, Ladoucette gibi doktorlar bunun başarısız yazıcıları; Rollinat ise tellalı oldu. Ama söz konusu bilim, bu bulanık hazların ötesinde, başka iktidarlar da talep etmekteydi. Yıllanmış zührevi hastalık korkularıyla birlikte, yeni "mikroptan arındırma" temalarını, ilerlemeciliğin büyük mitoslarıyla yeni kamu sağlığı kurumlarını bir araya toplayarak, kendisini hijyenin egemen gücü olarak sunuyordu; toplumsal bünyenin fizik gücüyle ahlâksal temizliğini sağlama iddiasındaydı; kusur sahiplerini, yozlaşmışları ve soysuzlaşmış toplulukları ortadan kaldırmaya söz veriyordu. Biyolojik ve tarihsel bir ivecenlik adına, o dönemde eli kulağında olan devlet ırkçılıklarını doğruluyor, onları "hakikat" olarak temellendiriyordu.

İnsan cinselliğine ilişkin bu söylemler, aynı dönemdeki hayvansal ya da bitkisel üreme fizyolojisiyle karşılaştırıldığında, aradaki düzey farkı şaşırtıcıdır. İçerdikleri, değil bilimsellik, ilkel rasyonellik miktarındaki zayıflık bile bu söylemleri bilgi tarihinde ayrı bir yere oturtur. Garip bir biçimde bulanık bir alan oluşturur bu söylemler. Görünürde, XIX. yüzyıl boyunca cinselliğin kaydı, birbirinden iyice ayrılmış iki

bilimin siciline geçirilir: Genel bir bilimsel normatifliğe göre kesintisiz gelişmiş olan bir üreme biyolojisiyle, bambaşka oluşum kurallarına uyan bir cinsellik tıbbı... Biriyle öbürü arasında hiçbir gerçek iletişim, hiçbir karşılıklı yapılanma yoktur; birincisi diğerine oranla uzak ve büyük ölçüde hayali bir güvenceden başka bir rol oynamamıştır: ahlâksal engellerin, ekonomik ya da siyasal tercihlerin ve geleneksel korkuların bilimselliği çağrıştıran sözcüklerle yeniden yazılmasını sağlayan bütüncül bir güvence... Her şey, sanki temel bir direniş insanın cinsel etkinliğine ilişkin rasyonel bir söylemin benimsenmesine karşı çıkarmış gibi cereyan eder. Bu düzlem farklılaşması, bu tür söylemlerde söz konusu olanın hiç de hakikati söylemek değil, hakikatin yeniden üretilmesini engellemek olduğunun bariz bir göstergesidir. Üreme fizyolojisiyle cinsellik tıbbı arasındaki farkın gerisinde, bilimsel ilerlemenin eşitsizliği ya da rasyonellik biçimlerindeki bir düzlem farklılaşmasından daha fazla şey görmek gerekir; ilki Batı'da bilimsel söylemin kurulmasına temel oluşturan o yüce bilme istenciyle ilişkilidir; ikincisi ise inatçı bir bilmeme istenciyle.

Şu inkâr edilemez: XIX. yüzyılda cinselliğe ilişkin olarak benimsenen bilimsel söylem, yalnızca görülmemiş saflıklar değil aynı zamanda sistematik gafletler de içermiştir; görme ve duymayı reddetme gibi. Ancak –ve temel nokta da budur– bu ret, tam da dışavurulan, mutlaka söylenmesi istenen şeylere ilişkindir. Zira, bilmezlikten gelme, ancak hakikatle temel bir ilişki çerçevesinde mevcut olabilir. Gerçeği savuşturmak, onun yolunu kesmek ve simasını değiştirmek... Bunların hepsi son kertede geriye doğru bir hareketle, temel bir bilme talebine çelişkili bir biçim vermek için geliştirilmiş kısmi taktiklerdir. Kabul etmeyi istememek de yine hakikati istemenin beklenmedik bir hareketidir. Charcot'nun Salpêtrière hastanesi buna bir örnek teşkil edebilir: Burası, muayene, sorgu ve deneyleriyle dev bir gözlem makinesiydi, ama aynı zamanda halka açık gösterileri, eter ve nitrat kullanılarak titizlikle hazırlanmış törensel krizlerin bir tiyatro gibi sunuluşu, diyalog oyunları, yoklama yöntemleri, doktorların bir jest ya da sözle özendirdikleri ya da yok ettikleri beden pozisyonları, gözetleyen, örgütleyen, kışkırtan, not alan, rapor tutan ve kocaman gözlem ve dosya piramitleri oluşturan personelin hiyerarşisiyle, bir kışkırtma mekanizmasıydı da. Öte yandan, bilmemeye özgü mekanizmalar, bu söyleme ve hakikate kışkırtma temeli üzerinde işler; fazla görünür biçimde "bu"ndan söz edilmeye başlandığı için halka açık bir konsültasyonu yarıda kesen Charcot'nun davranışı bunu gösterir; yine aynı biçimde ve çok sık rastlanan bir diğer olgu da, dosyalar çoğaldıkça yalnızca hastaların cinsel-

liğe ilişkin söylediklerinin ve gösterdiklerinin değil, aynı zamanda doktorların bizzat gördüğü, kışkırttığı, istediği ve yayımlanmış gözlemlerden hemen hemen tümüyle çıkarılmış şeylerin giderek silinmesidir.[1] Bu aktarılanlarda ilginç olan, insanların gözlerini ya da kulaklarını tıkamış ya da yanılmış olmaları değil, her şeyden önce cinsellik çevresinde ve konusunda dev bir hakikat üretme makinesinin kurulmuş olmasıdır (bu hakikat son anda gizlense bile). Önemli olan, cinselliğin yalnızca duyum ve haz, yasa ve yasak sorunu değil, aynı zamanda bir doğru ve yanlış sorunu olması, cinselliğin hakikatinin gerekli ya da tehlikeli, değerli ya da korku verici temel bir şey olması, kısacası cinselliğin hakikatin bir hedefi biçiminde oluşturulmasıdır. Do-

layısıyla dikkatle üzerinde durulması gereken, Freud'un –ya da başkasının– bulmuş olduğu yeni bir rasyonellik eşiği değil, XIX. yüzyılın bize miras bıraktığı ve değiştirmiş olmamıza rağmen, elinden kurtulduğumuzu hiçbir biçimde kanıtlayamayacağımız bu "hakikat ve cinsellik" oyununun aşamalı oluşumudur (ve tabii geçirdiği değişimlerdir). Bilmezlikten gelmeler, kaçmalar, baştan savmalar, ancak bu tuhaf girişim, yani cinselliğe dair hakikati söyleme girişimi sayesinde etkili olabildi: Her ne kadar bir "bilim" projesi ona özel bir biçim sağladıysa da, bu girişimin ortaya çıkış tarihi XIX. yüzyıl değildir. Bu girişim, cinselliğin uzun zaman içinde yitmiş göründüğü tüm sapkın, naif ya da kurnaz söylemlerin temelini oluşturmuştur.

***

Tarihsel olarak, cinselliğin hakikatini üretmek için iki büyük yöntem vardır.

Bir yanda bir *ars erotica* [erotik sanat] yaratmış toplumlar –örneğin Çin, Japonya, Hindistan, Roma; Arap-Müslüman toplumları– yer alır. Erotik sanatta, hakikat, bir pratik olarak ele alınan ve deneyim olarak görülen hazzın kendisinden çıkarılır; yani haz, izin verilen ve yasaklananı saptayan mutlak bir yasaya göre, bir yararlılık ölçütüne göre değil, her şeyden önce kendine göre ele alınır; onun bir haz olarak, yani

1. Bkz. örneğin, Bourneville, *Iconographie de la Salpêtrière* (*Salpêtrière'in İkonografisi*) s. 110 ve devamı. Halen Salpêtrière'de bulunabilen, Charcot'nun derslerine ilişkin yayımlanmamış belgeler bu konuda yayımlanmış metinlerden daha açıktır. Kışkırtma oyunları burada açıkça görülür. 25 Kasım 1877 seansı, elyazması bir notta aktarılmıştır. Öznede histerik bir adale kasılması vardır. Charcot, önce ellerini, sonra da bir sopanın ucunu yumurtalıklar üzerine koyarak bir krizi keser. Sopayı çeker, kriz yeniden başlar. Charcot amil nitratı koklatarak krizi daha da artırır. Hasta kadın o zaman, hiçbir metafora dayanmayan kelimelerle cinsel organ-sopa'yı ister: "Sayıklamasını sürdüren G. yok edilir."

yoğunluğuna, özgül niteliğine, süresine, bedende ve ruhta yansımasına göre bilinmesi istenir. Dahası, bu bilgi ölçülü bir biçimde cinsel pratiğe katılmalı ve bu pratiği içinden itmeli, onun etkilerini artırmalıdır. Böylece gizli kalması gereken bir bilgi oluşur; ancak bu giz, nesnesini damgalayacak bir iğrençlik kuşkusundan değil, o nesneyi en geniş sakınma çerçevesinde tutmak için gereklidir. Zira geleneğe göre, söz konusu nesne yayılırsa etkisini ve erdemini yitirir. Gizleri elinde tutan "usta"yla ilişki bu nedenle temel bir nitelik taşır; çünkü yalnız o, gizi dışa kapalı bir biçimde iletebilir ve bunu, kusursuz bir bilgi ve katılıkla yol gösterdiği öğrencisinin ilerlemesini istediği, bir yetişkinleşme sürecinin sonunda yapar. Bu ustalar sanatının reçetelerinin kuruluğunun akla getirdiğinden çok daha cömert etkileri, ayrıcalıkların aktarıldığı 49/F4 kişinin çehresini değiştirecektir: Beden üzerinde mutlak egemenlik, eşi olmayan bir haz, zamanın ve sınırların unutulması, uzun yaşam iksiri, ölüm ve tehditlerinden uzaklaşma bu değişimin temel çizgileridir.

Bizim uygarlığımız, en azından ilk bakışta, *ars erotica*'ya sahip değildir. Buna karşılık, bir *scientia sexualis* [cinsel bilim] uygulayan tek uygarlıktır. Ya da, daha doğrusu, bizim uygarlığımız cinselliğe dair hakikati söylemek için, yüzyıllar boyunca yetiştirme sanatı ve ustaların gizinin kesin karşıtı olan bir bilim-iktidar biçimine göre düzenlenen yöntemler geliştirmiştir. Burada söz konusu edilen itiraftır.

En azından ortaçağdan itibaren, Batı toplumları itirafı hakikat üretmesi beklenen ana ritüellerin arasında konumlandırmıştır. Tövbe geleneğinin 1215'te Latran Konsili tarafından düzenlenmesi, bunu izleyen günah çıkarma yöntemlerinin gelişimi, yargı çerçevesinde suçlayıcı yöntemlerin gerilemesi, suçluluk kanıtlarının (yemin, düello, Tanrı yargısı gibi) yok olması ve sorguya çekmeyle soruşturma yöntemlerinin gelişmesi, özel uzlaşma yöntemlerinin azalıp, suçların kovuşturulmasında idarenin daha geniş bir biçimde yer alması, engizisyon mahkemelerinin kurulması; bütün bunlar itirafa sivil ve dinsel iktidarların düzeni içinde merkezi bir rol verilmesine katkıda bulundular. "İtiraf" sözcüğünün ve işaret ettiği hukuksal işlevin gelişmesi bile başlı başına anlamlıdır: Bir statü, kimlik ve birisine diğerlerinin verdiği değerin güvencesi olan "itiraf"tan, birisinin kendi eylem ve düşüncelerini resmen kabul etmesi olan "itiraf"a geçilmiştir. Birey, uzun zaman başkalarına referansla ve diğer kişilere olan bağının dışavurulması (aile, sadakat, koruma) yoluyla kendini tanımıştır; sonra ise, kendisine ilişkin olarak benimseyebildiği ya da benimsemek zorunda kaldığı hakikat söylemiyle tanımlanmıştır. Hakikatin itirafı, iktidar tarafından bireyleştirme yöntemlerinin merkezine yerleştirilmiştir.

Sınama törenlerinin, geleneğin otoritesinin verdiği teminatların, tanıklıkların, aynı zamanda da bilgece gözlem ve kanıtlama yöntemlerinin yanı sıra, itiraf Batı'da, hakiki olanı üretmek için en üst düzeyde değer taşıyan tekniklerden biri durumuna geldi. O zamandan itibaren sürekli olarak bir şeyler itiraf eden kendine has bir topluma dönüştük. İtiraf, etkilerini en uzak alanlara kadar yaydı: Adalete, tıbba, eğitbilime, aile ilişkilerine, aşk ilişkilerine, en gündelik düzene ve en şatafatlı törenlere değin uzandı; suçlar itiraf edildi, günahlar, düşünceler, arzular itiraf edildi, geçmiş ve düşler, yaşanan çocukluk itiraf edildi, hastalıklar ve dertler itiraf edildi; söylenecek en güç şeyi en kesin biçimiyle söyleme yolunda çaba gösterildi; kamu önünde ya da özel alanda iti-
50 raf edildi; ana babaya, eğitmenlere, doktorlara, sevgililere itiraf edildi; başkalarına söylenmesi olanaksız şeyleri kişi, zevk ve acı içinde kendi kendine itiraf etti ve kitaplara dönüştürdü. İtiraf edildi ya da itiraf etmek zorunda kalındı. Kendiliğinden olmadığında ya da dış bir zorunluluk tarafından dayatılmadığında itiraf zorla elde edilir; ruhtan çekilip çıkarılır ve bedenden koparılır. Ortaçağdan beri, işkence bir gölge gibi itirafa eşlik eder ve kaçtığında onu cesaretlendirir. Bunlar, kara yüzlü ikiz kardeşler gibidir.[2] En yumuşak şefkat gibi en kanlı iktidar da günah çıkarmaya gereksinir. Batı'da insan bir itiraf hayvanına dönüşmüştür.

Edebiyattaki belli bir değişim de kuşkusuz bundan kaynaklanır: Yiğitlik ya da kutsallık "gösterileri"nin kahramanca anlatısını bir biçim olarak temel alan bir anlatma ve dinleme hazzından, itirafın ulaşılmaz olarak yansıttığı hakikatin, sözcükler arasından, insanın içinden çekip çıkarılmasının sonsuz çabasına göre düzenlenmiş bir edebiyata geçildi. Hakikatle olan temel ilişkiyi yalnızca insanın kendisinde –unutulmuş bir bilgide ya da bir ilk izde– değil, bir sürü aylak izlenim arasından vicdanın temel inançlarını ortaya çıkaran kendilik* yoklamasında arama yöntemiyle belirginleşen farklı felsefe biçimi de aynı şeyden kaynaklanır. İtiraf zorunluluğu artık bize öyle farklı noktalardan dayatılır ki, onu bizi zorlayan bir iktidarın sonucu olarak algılamayız; tersine, en gizli köşelerimizde yer alan hakikat gün ışığına çıkmaktan

2. Yunan hukuku, en azından köleler için işkenceyle itirafı birleştirmişti. Roma İmparatorluğu hukuku, uygulanımı genişletmişti. Bu konular, *Pouvoir de la vérité*'de (*Hakikatin İktidarı*) yeniden ele alınacaktır.

* Burada kullanılan ve metnin ileriki kısımlarında sık sık karşımıza çıkacak olan "soi" kelimesi (İngilizcesi "self"), Türkçede "kendi" anlamını taşıyor. Ancak Fransızcadan farklı olarak, Türkçede sözcüğün tek başına kullanılmasına pek rastlanmıyor. Bu nedenle, sözcüğü tek başına kullanmamız gereken yerlerde "kendilik" şeklinde karşılamayı uygun gördük. "Benlik" ve "nefis" karşılıklarını ise, beraberlerinde getirdikleri yüklü çağrışımlar nedeniyle tercih etmedik. (y.h.n.)

başka bir şey "talep" etmiyormuş gibi gelir bize; eğer açıklanamıyorsa, bir zorlama onu engellediğinden, bir iktidarın şiddeti ağırlığını koyduğundandır diye düşünür ve sonuçta ancak bir tür kurtuluş pahasına dile getirilebileceğini sanırız. İtiraf azat eder, iktidar suskunluğa iter; hakikat, iktidarın alanına girmez, ama diğer yandan özgürlükle kökten bir akrabalık ilişkisi içindedir: Bütün bunlar, "hakikatin siyasal tarihi"nin, hakikatin doğal olarak özgür, yanlışınsa gene doğal olarak köle olmadığını, aksine hakikat üretiminin iktidar ilişkileriyle iç içe olduğunu göstermek suretiyle, tersine çevirmesi gereken geleneksel felsefe temalarıdır. İktidar ilişkilerinin hakikat üretiminin içinden geçmesine gelince, itiraf bunun bir örneğidir.

İnsanın sansüre, yani söyleme ve düşünmenin yasaklanmasına temel bir rol yüklemesi için, kendisinin, itirafın bu içe dönük kurnazlığının iyice tuzağına düşmüş olması gerekir; bizim uygarlığımızda, bunca zamandır, bizi, ne olduğumuzu, ne yaptığımızı, neyi anımsayıp neyi unuttuğumuzu, neyi düşünmediğimizi ve neyi düşünmediğimizi sandığımızı söylemek zorunda bırakan o harikulade buyruğu ha bire tekrarlayan tüm seslerin özgürlükten söz ettiklerini zannetmek için, insanın kafasında iktidarı iyice ters bir biçimde canlandırması gerekir. Bu, aynı anda diğer çalışma biçimleri sermaye birikimini sağlarken, Batı'nın insanların uyruklaşmasını sağlamak için uğruna birçok kuşağı harcadığı dev bir iştir; uyruklaştırma derken, anlatmak istediğim kişilerin hem birer *uyruk* hem de birer *özne* olarak oluşturulmasıdır.* Düşünün, XIII. yüzyılın başında her Hıristiyana yılda en az bir kez, hiçbirini es geçmeksizin, tüm kabahatlerini itiraf etmesi için verilen buyruk, kim bilir ne korkunç görünmüştür insanların gözüne. Bir de yedi yüzyıl sonra, Sırp direniş hareketine katılmak için dağlara çıkmış partizanı düşünün; şefleri ondan yaşamını yazmasını isterler; gecenin karanlığında karalanmış birkaç zavallı kâğıdı götürdüğündeyse bakmazlar bile ve ona yalnızca "yeniden yaz ve hakikati söyle" derler. Bu denli önem verilen dil yasakları, itirafın yarattığı bin yıllık boyunduruğu unutturmalı mıydı?

Diğer yandan Hıristiyanların tövbe geleneğini yerleştirmelerinden günümüze değin, günah çıkarmanın ayrıcalıklı konusunu cinsellik oluşturmuştur. Cinselliğin "saklanan şey" olduğu söylenir. Ama, ya tersine, çok özel bir biçimde, "itiraf edilen şey" ise cinsellik? Ya bu saklama zorunluluğu onu itiraf etme görevinin bir başka görünümüyse (cinselliği, itirafı daha önemli kılacak biçimde daha iyi ve titizlikle

* Foucault bu kısımda Fransızcada hem "özne", hem de "uyruk" anlamına gelen "sujet" (İngilizcesi "subject") sözcüğünün çiftanlamlılığından faydalanıyor. (y.h.n.)

saklamak, daha katı bir ritüel gerektirir ve daha belirleyici sonuçlar vaat eder)? Ya cinsellik toplumumuzda birkaç yüzyıldan beri, itirafın sarsılmaz düzeni kapsamına alınmışsa? Yukarıda sözünü ettiğimiz cinselliğin söyleme geçirilmesi işlemiyle, cinsel aygıtın yaygınlaşması ve sağlamlaştırılması belki de aynı tertibatın iki parçasıdır. Bu parçalar bütüne, –ne denli aşırı olursa olsun– cinsel tekilliğin gerçeğe uygun olarak açıklanmasını dayatan temel öğe sayesinde, yani itiraf sayesinde eklemlenirler. Eski Yunan'da, hakikatle cinsellik birbirine eğitbilim biçimi çerçevesinde, değerli bir bilginin bedenden bedene aktarımıyla bağlanırlardı; cinsellik bilgiye adım atma ediminde dayanak işlevi görürdü. Bizim içinse, hakikatle cinsellik, itiraf çerçevesinde, bireysel bir

gizin mecburi olarak ve son noktasına kadar anlatılması aracılığıyla birbirlerine bağlanır. Ama bu kez, hakikat, cinselliğe ve cinselliğin tezahürlerine dayanak görevini görür.

Öte yandan itiraf, konuşan öznenin anlatılanın özneşiyle çakıştığı bir söylem geleneğidir; bu, aynı zamanda da bir iktidar ilişkisi çerçevesinde gerçekleşen bir gelenektir. Çünkü insan, yalnızca hitap edilen değil, aynı zamanda itirafı gerekli kılan, dayatan, değerlendiren ve yargılamak, cezalandırmak, avutmak ya da uzlaştırmak için müdahale eden bir muhatabın en azından sanal varlığı olmaksızın itiraf etmez; bu öyle bir gelenektir ki, hakikat kendini göğüslemek zorunda kaldığı engel ve direnmelerle tanımlar; öyle bir gelenektir ki, salt dile getirme, dışsal sonuçlarından bağımsız olarak, dile getirende esasa ilişkin değişmeler yaratır: Onu aklar, onun günahlarını bağışlar, onu temizler, hatalarından arındırır, azat eder, ona selamet vaat eder. Yüzyıllar boyunca, cinsellik gerçeği, en azından temelinde, bu söylemsel biçimde ele alınmıştır. Öğretim biçiminde (cinsel eğitim genel ilkelerle, ihtiyat kurallarıyla sınırlı kalacaktır), ya da erişkinliğe adım atma biçiminde değil (bu temelde, bekâreti bozma ediminin yalnızca gülünç ya da saldırgan kıldığı suskun bir uygulanım olarak kalmıştır). Gayet iyi görüldüğü gibi, bu, "erotik sanat"ı düzenleyen biçimden olabildiğince uzak bir biçimdir. Kendisine içkin olan iktidar yapısından dolayı, itiraf söylemi, *cinsel sanat*'ta olduğu gibi yukarıdan ve ustanın iradesi yoluyla değil, aşağıdan gelmek durumundadır. Bu söylem, birtakım yüce zorlamalarla temkin ve unutkanlığın mühürlerini kıran zorunlu bir söz biçiminde görünür. Söylemin sırdan beklentisi, sırrın söyleyeceği şeyin yüksek değerine ve bundan yararlanmayı hak etmiş kişilerin sayısının azlığına değil, onun karanlık aşinalığına ve genel adiliğine bağlıdır. Onun hakikati, ustalığın mağrur otoritesinin ya da onun aktardığı geleneğin değil, konuşanla sözünü ettiği şey arasındaki bağın ve bu ikisi-

nin esasen söyleme ait olmalarının güvencesi altındadır. Buna karşılık egemenlik, konuşanın tarafında değil (çünkü zorlanan odur), dinleyen ve susanın tarafında; bilen ve yanıtlayanın değil, sorgulayan ve bilmediği varsayılanın tarafındadır. Ve bu hakikat söylemi, kendisini alımlayan kişi üzerinde değil, söylemin koparıldığı kişi üzerinde etkili olur. Bu itiraf edilmiş hakikatler, bizi, insanların hazza bilgece adım atmalarını sağlayan ritüellerin ve bunlara dair tekniklerle gizemlerin iyice uzağına düşürür. Buna karşılık bizler, şu zorlu cinsellik bilgisini, gizin aktarımı değil mahremiyetin giderek önem kazanması çerçevesinde düzenleyen bir toplumda yer alırız.

***

İtiraf, cinsellik üzerine doğru söylem üretiminin genel kalıbını oluşturmuştur ve halen de bu niteliğini sürdürmektedir. Bununla birlikte, itiraf, kayda değer dönüşümlere de uğramıştır. Uzun zaman, günah çıkarma geleneğinin dahilinde yer alan itiraf, yavaş yavaş, Protestanlıktan, Karşı Reformdan, XVIII. yüzyıl eğitbilimi ve XIX. yüzyıl tıbbından geçerek ritüele yönelik ve ayrıksı konumundan sıyrıldı ve yayıldı. İtiraftan bir dizi ilişki çerçevesinde yararlanıldı: Ana baba ve çocuklar, öğrenci ve eğitmenler, hastalar ve psikiyatristler, suçlular ve uzmanlar arasındaki ilişkilerde olduğu gibi. İtiraftan beklenen güdülenimler ve etkiler, tıpkı aldığı biçimler gibi çeşitlendi: Sorgulama, muayene, otobiyografik anlatılar, mektuplar gibi farklı biçimler ortaya çıktı, kaydedildi, yazıldı, dosyalarda toplandı, yayımlandı ve yorumlandı. Ama özellikle ilginç olan, itirafın, başka alanlara değilse bile, en azından var olan alanları gözden geçirmenin yeni biçimlerine açılmasıydı. Artık söz konusu olan, yalnızca yapılmış olanın –cinsel edim– ve nasıl yapıldığının söylenmesi değil, edime eşlik eden düşüncelerin, saplantıların ve edimin içinde yer alan imgelerin, arzuların, dalgalanmaların ve hazzın niteliğinin yapılanın içinde ve çevresinde yeniden konumlandırılmasıdır. Herhalde ilk kez bir toplum bireysel hazların açımlanmasını istemeye ve dinlemeye eğilim göstermiştir.

Böylece itiraf yöntemleri çeşitlendi, yol açtıkları kısıtlamaların konumları çoğaldı, etki ettikleri alanlar genişledi, yavaş yavaş cinsellikten kaynaklanan hazların büyük bir arşivi oluştu. Uzun zaman bu arşiv, oluştukça silindi. (Hıristiyanların günah çıkarma geleneğinin istekleri doğrultusunda) Arkasında hiçbir iz bırakmadan geçip gidiyordu bu arşiv. Ta ki tıp, psikiyatri ve eğitbilim bu arşivi güçlendirmeye girişene değin: Campe, Salzmann, sonra özellikle Kaan, Krafft-Ebing, Tar-

dieu, Molle, Havelock Ellis, cinsel uyumsuzluğun zavallı lirizmini titizlikle toparladılar. Böylece Batı toplumları hazlarının belirsiz bir sicilini tutmaya başladı. Bunların elkitabını oluşturup sınıflandırmasını yaptılar; tuhaflıkların ya da taşkınlıkların yanı sıra gündelik yetersizlikleri de tanımladılar. Bu önemli bir andı: "ırza geçmeler"e ve "cinsel duyumların sapkınlıkları"na değindikleri zaman, dile getirmek zorunda kaldıkları iğrençliklerden dolayı hararetle özür dileyen XIX. yüzyıl psikiyatristlerine gülüp geçmek kolay gelir. Bana sorarsanız, onların ciddiyetini selamlamak isterim: Onlar, dönemin olaylarının ruhunu kavramışlardı. Zaman, en tuhaf hazların, kendilerine dair bir söylemi –günahtan yada kurtuluştan değil, bedenden ve yaşamdan, yani bilim
54 söyleminden bahsedenleri model alan bir söylem– dile getirmek üzere çağrıldığı zamandı. İnsanın sesinin zangır zangır titremesi olağandı; çünkü o anda olasılık dışı bir şey oluşuyordu: Bir itiraf-bilim, itirafın törenlerine ve içeriklerine dayanan bir bilim, bu çoğul ve ısrarlı dolambazlığı varsayan ve kendine nesne olarak itiraf edilemez-itiraf edileni (itiraf edilemeyeceğinin düşünülmesine rağmen itiraf edileni) seçen bir bilim. Tabii bu bir skandaldı; ve XIX. yüzyılda üst düzeyde kurumlaşmış olan bilimsel söylem, tüm bu aşağı söylemi üstlenmek zorunda kalınca antipati uyandırdı. Aynı zamanda ortada hem kuramsal hem de yönteme ilişkin bir paradoks vardı: Bir özne bilimi oluşturmanın olasılığına, içe bakışın geçerliliğine, yaşanmış olanın apaçıklığına ya da bilincin kendi kendine mevcudiyetine ilişkin uzun tartışmalar, hiç şüphesiz toplumumuzdaki hakikat söylemlerinin işleyişinden ayrılmaz olan şu soruyu yanıtlıyor: Hakikatin eski hukuksal-dinsel itiraf modeline göre üretilmesiyle, bilimsel söylemin kuralına göre mahremiyetin zorla çekilip çıkarılması birbirlerine eklemlenebilir mi? Cinselliğe dair hakikatin, tehlikeli bir engelleme mekanizmasıyla ve merkezi söylemin eksikliği nedeniyle XIX. yüzyılda her zamankinden daha katı bir biçimde devre dışı bırakıldığını düşünenler, bırakalım istediklerini söylesinler. Oysa, ortada olan eksiklik değil, aşırı yükleme, çoğaltmadır; yetersiz değil aşırı söylem olmasıdır ve ne olursa olsun hakikat üretmenin iki yolu arasında, yani itiraf yöntemleriyle bilimsel söylemsellik arasında bir iç içeliğin oluşmasıdır.

Ve XIX. yüzyılda cinselliğe dair hakikati konu alan söylemlerde var olan yanlışların, saflıkların ve ahlâkçılıkların hesabını tutmaktansa, modern Batı'nın özgünlüğünü oluşturan bu cinselliğe ilişkin bilme istencinin hangi yöntemlere başvurarak, itiraf ritüellerinin bilimsel düzenlilik şemaları içinde işlemesini sağladığını saptamak daha doğrudur: Cinsel itirafın zorla elde edilmesini sağlayan bu dev ve geleneksel mekanizma nasıl olmuş da bilimsel biçimlere oturtulmuştur?

1. *"Konuşturma" nın klinik bir biçimde kodlanması yoluyla:* Deşifre edilebilir bir gösterge ve belirtiler bütününün açılması yoluyla itirafı kişinin kendini anlatması ve incelemesi süreçleriyle birleştirmek... Sorgulama, katı soru formu, anıların hatırlanmasıyla hipnoz, serbest çağrışımlar: Bütün bunlar, itiraf usulünü bilimsel olarak kabul edilebilir bir gözlemler alanına dahil etmek için kullanılan çeşitli yolları oluşturur.

2. *Genel ve yaygın bir nedensellik koyutuyla [postulat]:* Her şeyi söylemek zorunda olma ve her şeyi sorgulayabilme olguları, cinselliğin tükenmez ve çokbiçimli bir nedensellik gücüne sahip olduğu ilkesiyle doğrulanır. Cinsel tutuma ilişkin en basit olayın bile –kaza ya
da sapma, eksiklik ya da aşırılık– insanın yaşamı boyunca çeşitli so- 55
nuçlara yol açabileceği varsayılır. XIX. yüzyılda, cinsel nedenbilimle [étiologie] en azından bir ölçüde ilişkilendirilmeyen hiçbir hastalık ya da fiziksel rahatsızlık yoktur. Dönemin tıbbı, çocukların kötü alışkanlıklarından büyüklerin veremine, yaşlıların felcinden sinir hastalıklarına ve ırkın bozulmalarına değin her şeyin çevresinde bir cinsel nedensellik ağı örmüştür. Bu bize düşlemsel görünebilir. "Olur olmaz her şeyin nedeni" olarak cinsellik ilkesi, hem bütüncül, hem titiz, hem de sürekli olması gereken, aynı zamanda da bilimsel bir pratik içinde işlerlik gösteren bir itirafın kuramsal arka yüzüdür. Böylelikle, cinselliğin taşıdığı sınırsız tehlikeler, ona uygulanan engizisyonun kapsayıcı özelliğini gerekçelendirir.

3. *Cinselliğe içkin bir örtüklük ilkesi yoluyla:* Cinselliğe ilişkin hakikatin itiraf yöntemiyle çekip çıkarılması gerekiyorsa, bu yalnızca söz konusu hakikatin söylenmesinin zor olmasından ya da edebe uygunluğa ilişkin yasaklara tabi olmasından değil, cinselliğin işleyişinin karanlık olmasından; kaçamaklığın, cinselliğin doğasında yer almasından ve hem enerjisi hem de mekanizmalarının elden kaçmasından; nedensellik gücünün bir bölümüyle gizli olmasındandır. XIX. yüzyıl, itirafı bilimsel bir söylem tasarısıyla bütünleştirerek onun kapsamını değiştirdi. O andan itibaren itiraf yalnızca öznenin saklamak istediğine değil, sorgulayan ve sorgulananın her birinin kendi açısından katıldığı bir itiraf çalışmasıyla ancak yavaş yavaş gün ışığına çıkan, kişinin kendisinden de saklı olana ilişkin bir biçime yöneldi. Cinselliğin özünde var olan bir örtüklük ilkesi, güç bir itirafın zorlayıcılığının bilimsel bir uygulanıma eklemlenmesini sağladı. Onu çekip çıkarmak, hem de zorla çekip çıkarmak gerekiyordu, çünkü saklanmaktaydı.

4. *Yorumlama yöntemiyle:* İnsan, yalnızca itirafını yönelttiği kişi affetme, avutma ya da yönlendirme gücüne sahip olduğu için itiraf et-

mez. Eğer hakikat üretme işi bilimsel açıdan kendini geçerli kılmak istiyorsa, böylesi bir ilişkiden geçmek zorundadır. Hakikat yalnızca itiraf yoluyla kendisini olduğu gibi gün ışığına çıkaracağı düşünülen öznede değildir. İkili oynar o: Konuşanda mevcuttur ama tamamlanmamış bir biçimdedir; kendini görmez, ancak onu dinleyende tamamlanır. Bu karanlık hakikate ilişkin hakikati söylemek dinleyene düşer: İtirafın açımlanmasına, söylediğinin deşifre edilmesi eklenmelidir. Dinleyen, yalnızca affeden bir merci, suçlayan ya da muaf tutan yargıç değil, hakikatin efendisi olacaktır. İşlevi yorumlamaya yöneliktir. İtiraf konusundaki gücü, itirafı (edilmeden önce) talep etmek ya da (edildikten sonra) onunla ilgili karar vermekle sınırlı değildir; itiraftan geçerek
56 ve onu deşifre ederek bir hakikat söylemi oluşturma gücüne sahiptir. XIX. yüzyıl, itirafı bir kanıt değil bir gösterge, cinselliği de yorumlanacak bir şey haline sokmakla bilimsel bir söylemin düzenli oluşumu çerçevesinde itiraf usullerini işler kılma olanağını bulmuştur.

5. *İtirafın sonuçlarını tıbbileştirme yoluyla:* İtirafın elde edilişi ve sonuçları, tedaviye ilişkin işlemler biçiminde yeniden kodlanır. Bu da, öncelikle, cinsellik alanının artık yalnızca hata ve günah, aşırılık ve kuralları çiğneme çerçevesinde değil, –gerçekte bunun salt bir yer değiştirmesi olan– normal ve patolojik olan düzeninde yer alması anlamını taşır; ilk kez cinsel olana özgü bir maraziliğin tanımı yapılır; cinsellik yüksek derecede patolojik hassasiyete sahip bir alan olarak ortaya çıkar: Diğer hastalıklar için yansıma alanı olmaktan başka, güdüyü, eğilimleri, imgeleri, hazzı ve davranışı da kapsayan özgün bir hastalık tanımının odağı haline gelir. Bu, aynı zamanda itirafın tıbbi müdahaleler arasında anlam ve gereklilik kazanması demektir: Artık itiraf doktor tarafından ısrarla istenir, tanı için gerekli ve tedavide kendi başına etkilidir. Hakikat, onu elinde tutan ve onun sorumluluğunu taşıyan kişi tarafından gereken kişiye zamanında söylenirse, söyleyeni iyileştirir.

Daha geniş tarihsel mihenk taşlarını ele alalım: Toplumumuz, *erotik sanat*'la bağlarını kopararak bir *cinsel bilim* edinmiştir. Daha ayrıntılı biçimde söyleyecek olursak, cinselliğe ilişkin doğru söylemler üretme çabasını sürdürmüş ve bunu, bayağı da zorlanarak, eski itiraf yöntemini bilimsel söylem kurallarına uyarlama yoluyla yapmıştır. XIX. yüzyıldan sonra geliştirilen *cinsel bilim*, paradoksal bir biçimde, Hıristiyan Batı'da cinselliğe ilişkin hakikat üretiminin ilk yöntemi olan, zorunlu ve kapsayıcı niteliğe sahip o benzersiz günah çıkarma törenini odak noktası olarak korudu. Bu tören XVI. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş günah çıkarma ayininden ayrıldı ve ruhların gözetimi ve vicdan yoklaması –*ars artium*– yoluyla eğitbilime, yetişkinlerle ço-

cukların ilişkilerine, tıbba ve psikiyatriye doğru yöneldi. Sonuçta ne olduysa oldu ve cinselliğe ilişkin doğru söylemler üretmeyi amaçlayan bir tertibat, yüz elli yıldan bu yana yerleşmiş oldu: Bu tertibat, eski itiraf zorunluluğunu klinik dinleme yöntemlerine katarak tarih içinde bir sıçrama yapmıştır. Cinsiyetin ve hazların hakikati olarak "cinsellik" gibi bir şey ancak bu tertibat çerçevesinde ortaya çıkabilmiştir.

"Cinsellik", ağır ağır geliştirilmiş şu söylemsel pratikle, yani *cinsel bilim*'le karşılıklı bağıntı içindedir. Bu cinselliğin temel özellikleri, ideolojinin az çok bulandırdığı bir temsilden ya da yasakların yol açtığı bir yanlış bilgilenmeden kaynaklanmaz. Bu özellikler, kendi hakikatini üretmek durumunda olan söylemin işlevsel taleplerine denk düşer. Bir itiraf yöntemiyle bilimsel söylemselliğin karşılaşma noktasında, bu ikisi arasında bazı büyük uyuşma mekanizmalarının (dinleme tekniği, nedensellik koyutu, örtüklük ilkesi, yorumlama kuralı, tıbbileştirme zorunluluğu) bulunmasının gerektiği yerde, cinsellik "doğal olarak" var olan bir şey gibi tanımlanmıştır. Patolojik süreçlere girebilecek ve bu yüzden de tedavi ya da normalleştirme süreçlerine açık olabilecek bir alan, deşifre edilmesi gereken bir anlamlar düzlemi, özgül mekanizmalar tarafından gizlenen bir süreçler ortamı, bir belirsiz nedensel bağıntılar odağı ve hem yerinden çıkarılması, hem de dinlenmesi gereken karanlık bir kelam olarak tanımlanmıştır cinsellik. Bu, söylemlerin "ekonomisidir"; yani onların içkin teknolojileri, işlerliklerinin duyduğu zorunluluklar, geliştirdikleri taktikler, onlara değinen ve nakletikleri iktidar etkileridir. Bu söylemlerin dile getirdiklerinin temel karakterlerini belirleyen şeyler bunlardır, bir temsiller sistemi değil. Cinselliğin –yani XIX. yüzyılda özgül bir hakikat alanı olarak işlerlik göstermiş olan şeyin– tarihi, öncelikle bir söylemler tarihinin bakış açısından hareketle oluşturulmalıdır.

Şimdi genel çalışma varsayımımızı ortaya koyalım. XVIII. yüzyılda gelişen toplum –istenildiği gibi, burjuva, kapitalist ya da sınai olarak adlandırılabilir– cinselliğin karşısına onu tanımamaya yönelik temel bir retle çıkmadı, aksine ona ilişkin doğru söylemler üretmek için koca bir aygıt yapılandırdı. Üstelik bu toplum, yalnız ondan çok söz etmekle ve herkesi ondan söz etmeye zorlamakla kalmadı, onun düzenlenmiş hakikatini ifade etmeye girişti. Sanki, onda temel bir giz olduğundan kuşkulanırmış, bu hakikat üretimine gereksinirmiş, cinselliğin yalnızca bir haz düzeni içinde değil, düzenlenmiş bir bilgi rejimi içinde yer alması kendisi için temelmiş gibi. Böylece cinsellik, yavaş yavaş büyük bir kuşkunun nesnesi, yani kendimize rağmen davranış ve varlıklarımızın içinden geçen genel ve endişe verici duyu, kötülük teh-

ditlerini bize ulaştıran nazik nokta, her birimizin içinde taşıdığı karanlığın parçası haline geldi. Genel anlam, evrensel giz, her yerde hazır ve nazır olan neden, bitmek bilmeyen korku... Öyle ki bu cinsellik "sorusu" çerçevesinde (soru iki anlamı da içermekte: Sorgulama ve sorunsallaştırma, itiraf zorunluluğu ve bir rasyonellik alanıyla bütünleşme), sürekli birbirlerine gönderme yapan iki süreç gelişir: Ondan hem hakikati söylemesini (ama cinsellik giz olduğundan ve kendi kendisinin bile elinden kaçtığından, onun nihayet aydınlanan, deşifre edilen hakikatine ilişkin hakikati söyleme işini kendimize saklarız); hem de bizim hakikatimizi, daha doğrusu dolaysız bilincimizde sahip olduğumuzu sandığımız bize ait hakikatin derinlere gömülü hakikatini söylemesini

talep ederiz. Onun bize söylediğini deşifre ederek biz ona kendi hakikatini söyleriz; o da içinde saklananı azat ederek, bizim hakikatimizi söyler. Birkaç yüzyıldan beri işte bu oyundan hareketle, yavaş yavaş bir özne bilgisi oluştu; bu, tam anlamıyla öznenin biçimine ilişkin değil, onu ayrıştırana ilişkin, yani belki de onu belirleyen ama özellikle de onun kendinden kaçmasına neden olana ilişkin bir bilgiydi. Bu durum beklenmedik bir şey gibi görülebilir, ama Hıristiyanlıkta ve hukukta günah çıkarma ile itirafın tarihini, Batı'da böylesine temel olan bu bilgi-iktidar biçiminin, yani itirafın dönüşümlerini düşünürsek hiç de şaşırtıcı olmamalıdır: Bir özne bilgisi tasarısı, cinsellik meselesi çevresinde, gitgide daralan çemberler halinde dönmeye başladı. Öznedeki nedensellik, öznenin bilinçdışı boyutu, öznenin bilen "öteki"sindeki hakikati, kendisine ait bilmediği şeylerin kendindeki bilgisi; bütün bunlar cinsellik söylemi dahilinde yayılma fırsatı buldu. Ama bu yine de, cinselliğin kendisinde ayrılmaz biçimde var olan herhangi bir doğal özellikten dolayı değil, bu söyleme içkin iktidar taktiklerine bağlı olarak oluştu.

***

Cinsel bilim, kuşkusuz *erotik sanat*'ın karşısında yer alır. Ama erotik sanatın yine de Batı uygarlığında ortadan kalkmadığını, hatta kimi zaman da cinsel olanın bilimini üretmek için girişilen hareketin içinde yer aldığını belirtmek gerekir. Hıristiyanların günah çıkarmasında, özellikle de vicdan yönlendirilmesi ve yoklamasında, tinsel birleşme ve Tanrı aşkı arayışında erotik sanata yaklaşan bir dizi yöntem mevcuttur. Usta tarafından uzun bir "başlama" [*initiation*] yolunda yönlendirilme, deneyimlerin, fiziksel bileşkenlerine değin güçlendirilmesi, etkilerin bunlara eşlik eden söylemlerle güçlendirilmesi, Karşı-Reform

Katolikliği'nde pek sık rastlanan, insanın cinler tarafından ele geçirilmesi ve kendinden geçme [extase] olayları... Bütün bunlar, şu tene ilişkin incelikli bilgiye içkin olan erotik tekniğin dışına taşan, denetlenmeyen etkilerdir kuşkusuz. Ve XIX. yüzyıldan bu yana *cinsel bilim*'in –mazbut pozitivizminin maskesi altında– en azından bazı boyutlarıyla bir *erotik sanat* gibi işleyip işlemediğini düşünmek gerekir. Belki de bu hakikat üretimi, bilimsel modelin ürkütmesine rağmen, kendisine içkin hazları çoğaltmış, güçlendirmiş, hatta yaratmıştır. Çoğu zaman yeni hazlar düşleme yeteneğine sahip olmadığımız söylenir. Ama en azından başka bir haz ürettik: Hazzın hakikatinden duyulan hazzı, bu gerçeği bilmenin, sergilemenin, keşfetmenin, görerek coşmanın, söyleme gizlice bir sır olarak açmanın, kurnazlıkla bulup çıkarmanın hazzını, 59
hazza ilişkin hakiki söylemin özgül hazzını ortaya çıkardık. Bizim cinselliğe ilişkin bilgimize bağlı bir erotik sanatın en önemli öğelerini, ne tıbbın vaat ettiği sağlıklı bir cinsellik idealinde, ne kusursuz ve gelişmiş bir cinselliğe ilişkin hümanist bir hülyada, ne de özellikle orgazmın lirizminde ya da biyoenerjinin güzel duygularında aramak gerekir (bunlar o bilginin normalleştirici kullanımıdır); bu öğelerin aranılacağı yer, cinselliğe ilişkin hakikat üretimine bağlı hazların çoğalması ve güçlenmesidir. Yazılan ve okunan bilge kitaplar, konsültasyon ve muayeneler, soruları yanıtlama endişesi ve yorumlandığını bilmenin keyfi, kendi kendine ve başkalarına anlatılan bir sürü şey, bir sürü merak, skandal karşısında "hakikat"e ilişkin görevin –biraz da ürkekçe– verdiği destekle açık edilen onca sır, duymasını bilenlere fısıldayabilme hakkı için yüksek bedeller ödenen gizli fantezilerin bollaşması, tek kelimeyle Batı'nın birkaç yüzyıldır bilgece kışkırttığı harikulade "analiz hazzı" (analiz sözcüğünün en geniş anlamıyla); bütün bunlar, itiraf ve cinsellik biliminin adeta gizlice ittiği bir erotik sanatın başıboş gezen parçalarını oluşturur. *Cinsel bilim*'imizin, *erotik sanat*'ın son derece belli belirsiz bir biçimi, bu görünürde yitik geleneğin Batılı ve çok incelikli bir türü olduğunu mu düşünmek gerekir? Yoksa tüm bu hazların, yalnızca bir *cinsel bilim*'in alt ürünleri, bu bilimin sayısız çabasına destek olan bir ayrıcalık olduğunu mu varsaymak daha doğrudur?

Ne olursa olsun, toplumumuzun, hem de iktisadi nedenlerle cinselliğe uyguladığı bir baskı gücünün var olduğu varsayımı, ilk bakışta ortaya çıkan bu güçlenme ve yoğunlaşmalar dikkate alınırsa pek kısıtlı görünür. Söylemlerin, hem de iktidarın gerektirdiği biçimde titizlikle hazırlanan söylemlerin bollaşması; cinsel çeşitliliğin güçlenmesi ve yalnızca bu farklılığı tecrit etmeye değil, onu davet etmeye, kışkırtmaya, dikkati, söylemleri ve hazları çeken bir odak haline getirme ola-

nağına da sahip tertibatların oluşturulması; talep üzerine itiraf üretilmesi ve bu üretimden yola çıkılarak meşru bir bilgi sistemiyle çoğul bir haz düzeninin kurulması. Bunların hepsi bu yoğunlaşmayı yansıtır. Burada söz konusu olan olumsuz bir dışlama ya da ret mekanizmasından çok; incelikli bir söylemler, bilgiler, hazlar ve iktidarlar şebekesidir; yaban cinselliği inatla karanlık ve ulaşılmaz bir bölgeye iten bir hareket değil, tersine onu şeylerin ve bedenlerin düzeyine yayan, onu uyaran, dışavuran ve konuşturan, gerçeğin içine yerleştiren ve hakikati söylemeye zorlayan süreçler söz konusudur.

Bütün bunlar yanılsama mıdır? Acaba bunların hepsi, daha titiz bir bakışın, ardında baskının bilinen mekaniğini bulacağı aceleci bir izlenimden mi ibarettir? Acaba bu tek tük pırıltının ötesinde, asıl bulunması gereken sürekli "hayır" diyen karanlık yasa mıdır? Bunu tarihsel araştırma yanıtlayacaktır ya da yanıtlamak zorundadır. Bu, üç yüzyıldır cinselliğin bilgisinin oluştuğu usule ilişkin bir araştırma, onu nesne olarak seçen çoğul söylemlerin oluşma yöntemi ve bizim, onların ürettiklerini zannettikleri hakikate neredeyse masalsı bir değer vermemizin nedenleri üzerine bir araştırma olacaktır. Belki bu tarihsel çözümlemeler, sonunda bu ilk güzergâhta önerilen şeyleri dağıtıp yok edecektir. Ama olabildiğince uzun süre elde tutmak istediğim çıkış koyutu, bu iktidar ve bilim, hakikat ve haz tertibatının, baskıdan böylesine farklı olan bu tertibatın, zorunlu olarak ikincil ve türetilmiş olmayabileceği ve baskının ne olursa olsun temel ve galip olmayacağıdır. Bu nedenle söz konusu olan, bu tertibatları ciddiye almak ve çözümlemenin yönünü tersine çevirmektir: Genel olarak kabul edilen bir baskı ve bildiğimizi sandığımızla ölçülen bir bilgisizlik yerine, bu olgusal, bilgi üreten, söylem çoğaltan, haz ileten ve iktidar yaratan mekanizmalardan yola çıkmak; onları ortaya çıkış ve işlerlik koşulları bağlamında izlemek ve onlara bağlı olan yasaklama olgularının nasıl dağıldıklarını araştırmaktır söz konusu olan. Kısacası bu bilme istencine içkin olan iktidar stratejilerinin tanımlanması söz konusudur; cinsellik örneğinde ise, bir bilme istencinin "ekonomi politiği"nin oluşturulması...

IV
Cinsellik tertibatı

Bu inceleme dizisinde söz konusu olan *Boşboğaz Ziynetler* masalını tarihe uygulamaktır.

Toplumumuzun bu masala dair simgeler arasından seçip benimsediği, konuşan cinsellik/cinsel organ simgesidir. Yakalanan, sorgulanan ve hem boyun eğerek, hem de elden kaçarak durmamacasına yanıt veren cinselliktir... Kendini görünmez kılabilecek denli masalsı bir mekanizma, günün birinde cinselliği esir almıştır. Bu mekanizma, ona, hazzın istemeden yapılanla, rızanın da sıkı ve keyfi bir soruşturmayla birbirine karıştığı bir oyun çerçevesinde hem kendi hakikatini hem de başkalarının hakikatini söyletir. Hepimiz yıllardır Mangogul prensinin krallığında yaşıyoruz. Cinselliğe ilişkin müthiş bir merakın kıskacındayız. Cinselliği sorgulamakta inat ediyor, onu ve ondan söz edilmesi-

ni dinlemeye doyamıyor, onun gizliliğini zorlayacak her türden tılsımlı yüzüğü icat etmeye hazır görünüyoruz. Sanki esas olan, kendimizin bu küçücük parçasından yalnızca hazza değil, aynı zamanda bilgiye ve hazdan bilgiye geçen bir dizi oyuna (hazzı bilmek, hazzı bilmenin verdiği haz, bilgi-haz) ulaşmamızmış gibi. Ve sanki içimizde yerleşmiş olan bu tuhaf yaratık, etraflıca bilebilmeye ve biraz usturuplu biçimde sorgulandığında yanıt vermeye yetkin meraklı bir kulağa, dikkatli gözlere, yetenekli bir dile ve tine sahipmiş gibi... Batı her birimiz ve cinsel etkinliğimiz arasında, bitmek bilmez bir hakikat talebi yaratmıştır; cinsel etkinliğimizin hakikatini çıkartmakla yükümlü olan biziz, zira kendisi bunu yapamaz. Bizim hakikatimizi anlatmak da ona düşer, zira bizimkini gölgede tutan odur. Peki cinsellik saklı mıdır? Yeni utangaçlıklar tarafından gizlenir, burjuva toplumunun hüzünlü zorunlulukları tarafından hasır altı mı edilir? Hayır, tersine, bir akkor halindedir cinsellik. Birkaç yüzyıldır harikulade bir *bilme talebi*'nin merkezini oluşturur. Üstelik bu çift yönlü bir taleptir; çünkü biz onun ne olduğunu bilmeye zorlanırız, o ise bizim ne olduğumuzu bildiği kuşkusunu uyandırır.

Son birkaç yüzyılda, belli bir eğilim bizi ne olduğumuz sorusunu cinselliğe sormaya itti. Ve bu cinsellik, pek de doğa-cinsellik (yani canlılar sistemin bir öğesi, bir biyoloji konusu) değil de tarih-cinsellik, ya da anlam-cinsellik, söylem- cinsellikti. Kendiliğimizden cinselliğin etkisi altına girdik, ama *cinselliğin fiziği*'nden çok *cinselliğin mantığı*'nın etkisi altına... Bu konuda yanılmamak gerekir: Cinselliği nedensiz, salt bir mekanikliğe yaklaştırır görünen ikili karşıtlıklar (beden-ruh, ten-tin, içgüdü-akıl, dürtü-bilinç) dizisinin arkasında Batı'nın başardığı şey, onu yalnızca ve daha çok bir rasyonalite alanına bağlaması değildi, zaten eski Yunan'dan beri böylesi "fetih"lere iyice alışık olduğumuzdan, bunun hiçbir ilginçliği olmazdı; o, bizi –biz, bedenimiz, ruhumuz, bireyselliğimiz, tarihimiz– neredeyse tamamen bir şehvet düşkünlüğü ve arzu mantığının etkisi altına soktu. Ne olduğumuzu bilmemiz söz konusu olur olmaz, artık bizim için bu mantık evrensel anahtar rolü oynamaya başladı. Birkaç on yıldır, genetikçiler, yaşamı yalnızca üremenin tuhaf yeteneğine de sahip olan bir düzenleme olarak ele almakla kalmıyor, aynı zamanda üreme mekanizmasında biyolojik öğeyi devreye sokan şeyi, yani yalnızca canlıların değil, aynı zamanda da yaşamın matrisini görüyorlar. Ne var ki ta yüzyıllardan bu yana pek az "bilimsel" olan ten kuramcıları ve uygulayıcıları, insanı zaten kaçınılmaz ve anlaşılır bir cinsel etkinliğin çocuğu olarak ele almışlardı. Cinsellik, her şeyin nedeniydi.

"Cinsellik neden bu denli gizlidir?" diye sormaya gerek yoktur. "Cinselliği, bunca uzun zaman susmaya zorlayan ve ancak kısa bir süre önce gevşeyerek onu sorgulamamıza, ama hep bastırılmasından yola çıkarak sorgulamamıza olanak sağlayan hangi güçtür?" diye sormamız da gereksizdir. Gerçekte çağımızda böylesi sık tekrarlanan bu soru, önemli bir olumlamanın ve yüzyıllık bir buyruğun yeni biçiminden başka bir şey değildir: Oradadır gerçek, gidin yakalayın. *Acheronta movebo:* Eski karar.

Siz ki bilgesiniz, yüksek ve derin bir bilimle dopdolusunuz
Her şeyin nasıl, nerede ve ne zaman birleştiğini
kavrayan ve bilenlersiniz
... siz büyük bilgeler, ne olduğunu söyleyin
Bana neler olduğunu keşfedin
Keşfedin nerede, nasıl ve ne zaman
neden böyle bir şeyin başıma geldiğini.[1]

Her şeyden önce bu kesin buyruğun ne olduğunu bilmek gerektir. Bu cinselliğin hakikatinin arayışının, hakikati cinsellikte aramanın nedeni nedir?

Diderot'nun öyküsünde, iyilik perisi Cucufa, cebinde bir sürü ufak tefek şey –kutsanmış tozlar, kurşun heykelcikler, bozulmuş badem şekerleri– arasında minik bir gümüş yüzük bulur. Bu yüzüğün taşı ters çevrildiğinde, karşılaştığı cinsel organları konuşturur. Cucufa bunu sultana verir. Böylesi bir gücü bize hangi harika yüzüğün verdiğini ve bunun hangi efendinin parmağına takıldığını, hangi iktidar oyununu sağladığını ya da varsaydığını ve nasıl olup da her birimizin kendisinin ve başkalarının cinsel etkinliği karşısında bir tür dikkatli ve tedbirsiz sultana dönüşebildiğimizi bilmek bize düşer. Bu büyülü yüzüğü, başkalarından söz etmeye gelince konuşan ama kendi mekanizması üzerine bu kadar az laf eden bu ziyneti çalçeneliğe itmek, ondan söz etmek gerekir. Bunca yüzyıldır cinselliği yansıtan bu hakikat istencinin, bu bilme talebinin tarihini oluşturmak gerekir: Bir tür inat ve kıyasıyalığın tarihini. Cinsellikten, hazları dışında, böylesine inat etmemizi gerektiren ne talep ediyoruz? Onu bir giz, her şeye kadir neden, gizli anlam, tükenmek bilmez korku biçiminde kurmamızı sağlayan sabır ya da doymazlığın anlamı nedir? Ve bu zor hakikati keşfetme çabası neden sonuçta yasakları kaldırmaya ve engelleri çözmeye yönelik bir davete dönüşmüştür? Söz konusu çaba, böyle bir vaatle ödüllenmesini gerektirecek denli çetin miydi? Ya da bu bilmenin bedeli, –siyasal,

1. G. A. Bürger, gönderide bulunan, Schopenhauer, *Métaphysique de l'amour* (*Aşkın Metafiziği*).

ekonomik, etik bedeli– her bir insanı ona bağlamak için, biraz da paradoksal olarak, o insanı bu sayede azat edileceğine inandırmayı gerektirecek denli artmış mıydı?

İşte ilerideki araştırmaları konumlandırmak için, amaca, yönteme, kat edilecek alana ve geçici olarak benimsenebilecek dönemselleştirmelere ilişkin birkaç genel öneri:

A. AMAÇ

Bu araştırmaları neden yapıyoruz? Yukarıda çizdiğim eskizlerde bir belirsizliğin bulunduğunun farkındayım ve bu belirsizlik, tasarladığım daha ayrıntılı soruşturmaların da yolunu kapama tehlikesini taşımakta. Batı toplumlarının son yüzyıllarının tarihinin temelde baskıcı bir iktidarın varlığını ortaya koymadığını yüz kere tekrarladım. Bu baskıcı iktidar düşüncesini oyun dışı bırakırken; argümanımı sanki başka bir cenahta ve hiç şüphesiz oldukça radikal bir biçimde getirilen bir eleştiriden bihabermişim gibi kurdum. Arzu kuramı düzeyinde oluşturulan bir eleştiriden bahsediyorum. Sonuç olarak cinselliğin "bastırılmış" olmaması pek de yeni bir iddia değil. Psikanalistler bunu çok önceleri söylediler. Onlar baskıdan söz edildiğinde kolaylıkla akla gelen basit mekanizmaları reddettiler; önüne geçilmesi gereken asi bir enerji düşüncesi, iktidarla arzunun eklemlenme yöntemini açımlamak için onlara uygun görünmedi; onlar iktidarla arzunun aralarındaki bağlantının sürekli aşağıdan yukarı çıkan yaban, doğal ve canlı bir enerjiyle ona engel olmaya çalışarak yukarıdan aşağıya inen bir düzenin oyunuyla değil, daha karmaşık ve özgün bir kip düzeyinde kurulduğunu varsayarlar; arzunun bastırıldığını düşünmek gereksizdir, çünkü arzuyu ve onu ortaya çıkaran noksanlığı oluşturan, yasadır. İktidar ilişkisi zaten arzunun bulunduğu yerde olacaktır; dolasıyla bu ilişkiyi sonradan devreye girecek bir baskı çerçevesinde suçlamak yanılsamadır; aynı şekilde iktidar dışında yer alacak bir arzuyu aramaya kalkışmak da boş bir çabadır.

Diğer taraftan ısrarla, karmaşık bir biçimde, sanki özdeş kavramlar söz konusuymuş gibi kâh *baskı*'dan, kâh *yasa*'dan, yasaktan ya da sansürden söz ettim. İnadımdan ya da ihmalden, bunların kuramsal ya da pratik içeriklerini birbirlerinden ayırabilecek her şeyi bilmezlikten geldim. Ve insanların bana şunu deme hakkına sahip olmalarını anlayışla karşılıyorum: "Sürekli pozitif iktidar teknolojilerine gönderme yapmakla her iki sahada da galip gelmeye çalışıyorsunuz; rakiplerinizi, en

zayıf olanın görünümü altında birbiriyle karıştırıyor ve salt baskı üzerine konuşmakla, yasa sorununu saf dışı bıraktığınız izlenimini uyandırıyorsunuz; oysa yasa-iktidar ilkesinden çıkan en temel sonucu, yani iktidardan kaçılmayacağını, onun hep önceden mevcut olduğunu ve ona karşıt olarak çıkarılan şeyi de kendisinin oluşturduğunu saklı tutuyorsunuz. Bir baskı-iktidar düşüncesinin en kırılgan öğesini, –hem de eleştirmek amacıyla– elinizde tuttunuz; yasa-iktidar düşüncesine ilişkin olarak da en kısırlaştırıcı siyasal sonucu –kendiniz kullanmak üzere– elinizde tuttunuz."

İlerleyen sayfalardaki araştırmaların amacı, bir iktidar "kuram"ından çok, bir iktidar çözümlemesine doğru ilerlemektir; yani iktidar ilişkileriyle iktidarın çözümlemeyi sağlayan araçların belirlenmesinin oluş- 65/F5 turduğu özel alanın tanımlanmasına doğru... Öte yandan bana öyle geliyor ki, bu çözümleme "hukuksal-söylemsel" diye adlandıracağım –nedenini ileride göreceğiz– belli bir iktidar temsilinden kurtulmaksızın oluşturulamaz. Baskı temasını olduğu gibi, arzuyu oluşturan yasa kuramını da yönlendiren bu anlayıştır. Bir başka deyişle, içgüdülerin bastırılması kavramından yola çıkarak yapılan bu çözümlemeyi, arzu yasası kavramıyla yapılan diğerinden ayıran, hiç kuşkusuz dürtülerin doğası ve dinamiğini kavrama biçimidir, yoksa iktidarı kavrama biçimi değil. Her iki çözümleme de ortak bir iktidar temsilinden yararlanır; ve bu iktidar, onu nasıl kullandığımıza ve arzu karşısında sahip olduğunu kabul ettiğimiz konuma göre iki karşıt sonuca götürür bizi: İktidar arzu üzerinde yalnızca dış bir etkiye sahipse bir "kurtuluş" vaadine, yok eğer iktidar arzuyu kuruyorsa onu olumlamaya götürür. Her iki durumda da tuzağa düşmüşsünüz demektir. Kaldı ki bu temsil biçiminin iktidarın cinsellikle ilişkileri sorununu söz konusu edenlere özgü olduğunu da sanmamak gerekir. Bu gerçekte çok daha genel bir temsildir; iktidarın siyasal çözümlemelerinde oldukça sık bir biçimde karşımıza çıkar ve hiç şüphesiz, Batı tarihinin derinlerine uzanır.

Bu iktidar temsilinin ana çizgilerinden bazıları şunlardır:

– *Olumsuz bağıntı:* İktidarla cinsellik arasında, yalnızca olumsuz kipte bir bağıntı kurulur: İtme, dışlama, ret, engelleme ya da gizleme ve maskeleme. İktidarın cinsellik ve hazları üzerinde onlara "hayır" demekten başka hiçbir kudreti yoktur; yol açtığı bir şey varsa, bu da yokluklar ya da boşluklardır; öğeleri yok sayar, kopukluklar yaratır; bitişik olanı ayırır; sınırlar koyar. Etkileri genel bir sınırlanma ve eksiklik biçimini alır.

– *Kural düzlemi:* İktidar temel olarak cinselliğe yasasını dikte etti-

ren şeydir. Bu, her şeyden önce, cinselliğin onun tarafından ikili bir düzen içine yerleştirildiği anlamına gelir: Kurala uygun ve kuraldışı, izin verilen ve yasaklanan biçimde. İkinci olarak, iktidar, cinselliğin aynı zamanda bir anlaşılırlık biçimi olarak işleyecek bir "düzen"e dahil olmasını yasaklar; cinsellik, yasayla olan ilişkisinden yola çıkarak deşifre edilir. Bu da sonuçta iktidarın kuralı dile getirerek eyleme geçtiği anlamına gelir: İktidarın cinselliği ele geçirmesi bir dil, ya da daha doğrusu eklemlenmesiyle bir hukuki durum yaratan bir söylem edimiyle olur. İktidar konuşur ve bu kuraldır. İktidarın katıksız biçimine yasa koyucunun işlevinde rastlanır; ve cinsellik karşısındaki eylem kipi hukuksal-söylemsel türden olacaktır.

– *Yasak döngüsü:* Yaklaşmayacaksın, dokunmayacaksın, tüketmeyeceksin, haz duymayacaksın, konuşmayacaksın, ortaya çıkmayacaksın, neredeyse gölge ve giz dışında varolmayacaksın. Cinselliğin üzerinde iktidar salt bir yasaklama yasası uygular. Amacı cinselliğin kendi kendinden vazgeçmesidir. Aracı bir cezayla tehdit etmektir; ceza ise kendisinin ortadan kaldırılmasıdır. Ortadan kaldırılmak istemiyorsan ortaya çıkma. Varlığın ancak iptal edilmen pahasına ayakta duracaktır. İktidar cinselliği yalnızca iki var olmama seçeneği arasında gidip gelen bir yasak yoluyla zorlar.

– *Sansürün mantığı:* Bu yasaklamanın üç biçime girdiği varsayılır: Ona izin olmadığını olumlamak, onun söylenmesini engellemek, onun varolduğunu reddetmek. Görünürde bunlar bağdaşması zor biçimlerdir. Öte yandan sansür mekanizmalarına özgü bir tür zincirleme mantık tam da bu düzeyde ortaya çıkar. Bu mantık, var olmayan, kuraldışı olan ve söze geçirilemeyeni, her biri ötekinin aynı zamanda hem nedeni hem de sonucu olacak biçimde birbirine bağlar: Yasak olandan söz etmemek gerekir, ta ki kendisi gerçek içinde yok olana değin; var olmayanın, kendi var olmamasını dile getiren kelam içinde bile hiçbir biçimde dışavurulmaya hakkı yoktur ve susturulması gereken, tam da yasaklanan bir şey gibi gerçekten uzaklaştırılır. Cinsellik üzerindeki iktidarın mantığı, bir varolmama, dışavurulmama ve suskunluk buyruğu biçiminde dillendirilebilecek yasanın paradoksal mantığıdır.

– *Tertibatın birliği:* İktidarın, cinsellik üzerinde her düzlemde aynı biçimde etkinlik gösterdiği söylenir. Yukarıdan aşağı, hem kapsayıcı kararlarında hem de en ufak müdahalelerinde, kendine destek aldığı araçlar ve kurumlar ne olursa olsun, iktidar tek biçimli ve kütlesel bir biçimde işler; yasanın, yasağın ve sansürün basit ve sonsuza değin yeniden üretilen çarklarına göre çalışır. Devletten aileye, hükümdardan babaya, mahkemeden gündelik küçük cezalara, toplumsal egemenlik

mercilerinden özneyi oluşturan yapılara, yalnızca farklı ölçeklerde, genel bir iktidar biçimi bulunur. Bu biçim, kurala uyan ve uymayan, karşı gelinenle ceza ikililerini içeren hukuktur. İster hukuku dile getiren hükümdar, ister yasaklayan baba, susturan sansürcü ya da yasayı söyleyen hoca kılığına sokalım, her durumda iktidar hukuksal bir biçim yoluyla şemalaştırılır ve yol açtığı etkiler itaat biçiminde tanımlanır. Yasa olan bir iktidar karşısında, uyruk olarak kurulan –uyruklaştırılan– özne, itaat eden konumundadır.* İktidarın, tüm bu düzlemlerdeki biçimsel türdeşliğine, boyun eğdirdiği kişideki –ister hükümdar karşısındaki uyruk, ister devlet karşısındaki vatandaş, ana baba karşısındaki çocuk, hoca karşısındaki öğrenci olsun– genel boyun eğme biçimi tekabül eder. Bir yanda yasa koyucu iktidar, diğer yanda itaat eden uyruk.

İktidarın cinselliği bastırdığına ilişkin genel temanın altında da, arzuyu oluşturan yasa fikrinin altında da aynı varsayılan mekanizma yatar. Bu mekanizma, garip bir biçimde sınırlayıcı olarak tanımlanır. Bunun birinci nedeni bu iktidarın kaynaklarının yoksul, yöntemlerinin eli sıkı, kullandığı taktiklerin tekdüze olması, yeni buluşlar ortaya çıkarmadaki yetersizliği ve adeta hep kendini tekrarlamaya koşullu olmasıdır. İkinci neden, bu iktidarın yalnızca "hayır" deme gücüne sahip bir iktidar olmasıdır; hiçbir şey üretecek halde değildir, ancak sınır koyma yeteneğine sahip olduğundan, temelde enerjiye karşıdır; etkili olmasının paradoksu bu olmalıdır: Boyun eğdirdiğinin de kendi izin verdiği dışında hiçbir şey yapamamasını sağlamaktan başka hiçbir şey yapamamak. Sonuncu neden de bu iktidarın temel olarak salt yasanın dile gelişini ve salt yasağın işleyişini merkez alan temelde hukuksal bir modele dayanmasıdır. Tüm egemenlik, boyun eğdirme ve uyruk olma kipleri sonuçta itaat etkisine indirgenir.

Bu hukuksal iktidar düşüncesinin ve beraberinde onun üretken etkinliğini, stratejik zenginliğini ve pozitifliğini oluşturan her şeyin yok sayılmasının bu derece kolaylıkla kabul edilmesinin nedeni nedir? Bizimki gibi iktidar aygıtlarının böylesine çok, törenlerinin böylesine gözle görülür ve araçlarının sonuçta bu denli güvenli olduğu bir toplumda; ince ve kopuk iktidar mekanizmaları icat etmede tüm diğerlerini aşan bir toplumda, neden iktidarı yasağın olumsuz ve cansız biçimi çerçevesinde kabul etme eğilimi vardır? Neden egemenlik tertibatları salt yasaklama yasasının usulüyle örtüştürülür?

Bunun genel ve taktik nedeni kendiliğinden ortadaymış gibi görünür: İktidar ancak kendine ait bir bölümü maskelediği takdirde hoşgö-

* Bkz. 51. sayfadaki dipnot. (y.h.n.)

rülebilir. Başarısı kendi mekanizmalarının ne kadarını saklayabildiğiyle orantılıdır. İktidar tümüyle olumsuz olsaydı kabul edilir miydi? Giz, onun için bir "kötüye kullanma" değildir, işlerliği için zorunludur. Ve bu yalnız söz konusu gizi boyun eğdirdiği kişilere zorla kabul ettirdiğinden değil, belki de aynı zamanda onlar için de zorunlu olduğundan dolayı böyledir: Eğer iktidarda, özgürlüğün bir bölümünü –kısıtlanmış bile olsa– olduğu gibi bırakan, arzularına konmuş basit bir sınır görmeseler onu kabul ederler miydi? En azından bizim toplumumuzda iktidarın kabul edilebilirliğinin genel biçimi, onun özgürlüğe çizilmiş katıksız bir sınır olarak tanımlanmış halidir.

Bunun belki tarihsel bir nedeni vardır. Ortaçağda gelişen büyük ik-
68 tidar kurumları –monarşi, aygıtlarıyla devlet– daha önceki iktidarlara dayanarak ve belli bir noktaya kadar da onlara karşı konumlanarak yükseldiler. Bunlar yoğun, birbirine geçmiş, çelişkili, toprağın üzerinde kurulan dolaylı ya da dolaysız egemenliğe, silah kullanmaya, serfliğe, hükümdar-teba ilişkilerine bağlı iktidarlardı. Eğer bu kurumlar yerleşebildiler ve bir sürü taktik ittifaktan yararlanarak kendilerini kabul ettirmesini bildilerse, bunun nedeni, kendilerini düzenleme, hakemlik etme, sınırlama mercileri olarak tanıtmaları, söz konusu iktidarlara bir düzen kazandırma, onları yumuşatmak üzere ilkeler saptama ve onları belli sınırları ve kurulu bir hiyerarşiye göre dağıtma biçimi olarak ortaya çıkmalarıdır. Bu büyük iktidar biçimleri, çoğul ve korkusuz güçler karşısında ve türdeş olmayan hukuklar üzerinde bir hukuk ilkesi olarak var oldular. Bu ilkenin üç özelliği vardı: Üniter bir bütün olarak yapılanmak; istencini yasayla özdeşleştirmek; bir de yasaklama ve yaptırım mekanizmaları yoluyla hareket etmek. İlkenin kullandığı *pax ve justitia* (barış ve adalet) formülü, özendiği bu işlevi belirtir: Feodal ya da özel savaşların yasaklanması anlamında barış ve anlaşmazlıkların özel olarak halledilmesinin askıya alınma biçimi olarak adalet. Kuşkusuz bu, büyük monarşi kurumlarının gelişmesinin dile getirdiği salt ve basit bir hukuksal yapıdan çok başka bir şeydi. Ama iktidarın kullandığı dil de, ortaçağda oluşturulan ya da Roma hukukundan yola çıkılarak yeniden oluşturulan tüm kamu hukuku kuramının sonradan doğruladığı gibi, kendisine ilişkin olarak sunduğu görüntü de böyleydi. Hukuk, yalnız mutlakıyetçi hükümdarlar tarafından ustaca kullanılan bir silah değildi, tüm monarşi sisteminin dışavuruluş kipi ve kabul edilebilirliğinin biçimiydi. Ortaçağdan bu yana Batı toplumlarında iktidarın kullanımı hep hukuk çerçevesinde ifade edilmiştir.

XVIII. ya da XIX. yüzyıla uzanan bir gelenek bizi, monarşik iktidarı hep hukuk–olmayanın, yani keyfiliğin, kötüye kullanmaların, kap-

risin, "paşa keyfi"nin, ayrıcalıkların ve özelliklerin, geleneksel "oldubitti"lerin sürdürülmesinin yanında görmeye alıştırdı. Ama böyle davranmak, temel bir tarihsel noktaya, Batı monarşilerinin hukuk sistemleri olarak kurulduğunu, hukuk kuramlarından geçerek yansıdığını ve iktidar mekanizmalarını hukukun biçimi çerçevesinde işlettiğini unutmak anlamına gelir. Boulainvilliers'nin Fransız monarşisine yönelttiği suçlama –hakları yıkmak ve aristokrasiyi alçaltmak için hukuktan ve hukukçulardan yararlandığı– ana hatları itibarıyla haklıdır. Monarşi ve kurumlarının gelişmesi çerçevesinde hukuksal-siyasal olanın bu boyutu ortaya çıkmıştır; bu boyut, şüphesiz, iktidarın işlerken uymuş ve uymakta olduğu biçime uygun değildir; ama bu boyut bir yasadır ve iktidar kendini bu yasaya göre tanıtır ve bu yasadan yola çıkarak düşünülmeyi buyurur. Monarşi tarihiyle iktidar fiilleri ve usullerinin hukuksal-siyasal söylem tarafından gizlenmesi bir arada yer almıştır.

Diğer yandan hukuksal olanı monarşik kurumun dışına çıkarmak ve siyasal olanı hukuksal olandan kurtarmak için sarf edilen çabalara karşın, iktidarın temsili bu sistemde sıkışıp kaldı. Fransa'da XVIII. yüzyılda monarşi kurumunun eleştirisi, hukuksal-monarşik sisteme karşı gelişmedi, katıksız, katı bir hukuk sistemi adına yapıldı; ve tüm olumlamalarına karşın sürekli hukuk dışına taşan ve kendisi yasaların üzerinde yer alan bir monarşiye karşı tüm iktidar mekanizmaları abartmasız ve hilesiz olarak bu sistem içine süzülebiliyordu. İşte o zaman siyasal eleştiri, monarşiyi suçlamak için bu monarşinin gelişmesine eşlik etmiş olan tüm hukuksal muhakemeden yararlandı; ama hukukun iktidarın gerçek biçimi olduğu ve iktidarın hep hukuk biçimine bürünerek kullanılması gerektiği ilkesini sorgulamadı. Siyasal kurumların bir başka eleştirisi de XIX. yüzyılda ortaya çıktı; burada söz konusu olan yalnızca gerçek iktidarın hukuk kurallarından kaçındığını değil, aynı zamanda hukuk sisteminin şiddet uygulama biçimlerinden biri olduğunu, bu şiddeti bazılarının yararına kullanmak ve genel yasa görünümü altında bir egemenliğin bakışımsızlıklarının ve adaletsizliklerinin işlemesini sağladığını göstermek olduğundan, bu eleştiri çok daha radikaldir. Ama bu hukuk eleştirisi de, iktidarın özde ve ideal olarak temel bir hukuka göre kullanılması gerektiği koyutuna dayanır.

İşin özünde, çağ ve amaç farklılıklarına karşın, monarşi, iktidar temsiline musallat olmayı bırakmadı. Siyasal düşünce ve çözümleme alanında, kralın kellesi hâlâ uçurulmadı. İktidar kuramında hukuk ve şiddet, yasa ve yasadışılık, istenç ve özgürlük, özellikle de devlet ve egemenlik (bu egemenlik artık hükümdarın kişiliği değil de kolektif bir varlık çerçevesinde sorgulansa da) sorununa verilen önem bundan

kaynaklanır. İktidarı bu sorulardan hareketle göz önüne getirmek, bu soruları toplumlarımızdaki son derece özgün bir tarihsel biçimden, hukuksal monarşiden hareketle göz önüne getirmek demektir. Ama bu biçim çok özgün olmakla birlikte geçicidir. Çünkü her ne kadar bu monarşinin birçok biçimi kalmış ve kalmaktaysa da, olasılıkla hukukun temsiline indirgenemeyecek çok yeni iktidar mekanizmaları yavaş yavaş monarşinin içine girmiştir. Bu iktidar mekanizmalarının, XVIII. yüzyıldan başlayarak insanların yaşamının, canlı bedenler olarak insanların sorumluluğunu en azından belli bir ölçüde yüklenen mekanizmalar olduğunu ileride göreceğiz. Gerçi hukuksal olan, esas olarak tasarruf hakkı ve ölümü merkez alan bir iktidarı (kapsayıcı biçimde ol-
70 masa da) temsil etmeye yaramıştır ama, bu unsur hukuk değil teknik, yasa değil normalleştirme, ceza değil yönetim aracılığıyla işleyen ve hem devleti, hem de aygıtlarını aşan düzey ve biçimlerde uygulanan yeni iktidar yöntemleriyle kesinlikle türdeş değildir. Yüzyıllardan beri, hukuksal olanın, iktidarı gitgide daha az kodladığı ya da onun temsil sistemi işlevini giderek daha az gördüğü bir toplum türüne girmiş bulunuyoruz. Gidişatımız bizi hukukun egemenliğinden giderek uzaklaştırmaktadır. Ayrıca bu egemenlik geçmişte, henüz Fransız Devrimi'nin ve bu devrimin açtığı anayasalar ve yasalar çağının yakın gelecek için kendisini (hukukun egemenliğini) vaat ettiği dönemde zaten gerilemeye başlamıştır.

İktidarla cinsellik ilişkileri üzerine günümüzde yapılan çözümlemelerde ortaya çıkan, yine bu hukuksal temsildir. Ne var ki sorun, arzunun iktidara gerçekten yabancı olup olmadığını, yasadan önce mi yer aldığını yoksa çoğu zaman düşünüldüğü gibi tersine yasa tarafından mı oluşturulduğunu bilmek değildir. Önemli olan nokta bu düzeyde yer almaz. Arzu şu da olsa, bu da olsa, hep hukuksal ve söylemsel olan bir iktidara, merkez noktasını yasanın dile getirilmesinde bulan bir iktidara oranla düşünülmeyi sürdürmektedir. Hâlâ hukuk kuramcıları ve monarşi kurumunun çizmiş olduğu belli bir yasa-iktidar, egemenlik-iktidar imgesine bağlı kalınmaktadır. Ve eğer yöntemlerinin somut ve tarihsel oyunu çerçevesinde bir iktidar çözümlemesi yapmak istiyorsak, yakamızı kurtarmamız gereken şey işte bu imge, yani yasanın ve egemenliğin bu kuramsal ayrıcalığıdır.

Bu cinsellik tarihinin, daha doğrusu iktidarla cinsellik üzerine söylemin tarihsel ilişkilerini ele alan araştırma dizisinin benimsediği projenin döngüsel olduğunu, yani birbirine gönderme yapan iki girişimden oluştuğunu rahatlıkla kabul ediyorum. Hukuksal ve olumsuz bir iktidar temsilinden kurtulmaya çalışalım, onu yasa, yasak, özgürlük ve

egemenlik terimleri çerçevesinde düşünmekten vazgeçelim. O zaman, görünürde yaşamımızın ve bedenimizin en yasak bölümlerinden biri olan bu şeye, yani cinselliğe ilişkin yakın tarihte olup bitenleri nasıl çözümleriz? Yasaklama ve engelleme kipi olmaksızın, iktidar cinselliğe nasıl ulaşır? Bu amaçla hangi mekanizma, taktik ya da tertibatları kullanır? Ama buna karşılık, biraz titiz bir incelemenin, modern toplumlarda iktidarın gerçekte cinselliğe yasa ve egemenlik kipiyle yönetmediğini göstereceğini kabul edelim; tarihsel çözümlemenin yalnızca bir "yasak"ın etkisinden daha karmaşık ve özellikle de daha pozitif niteliğe sahip gerçek bir cinsellik "teknoloji"sini ortaya çıkardığını varsayalım; o zaman bu örnek –ki ayrıcalıklı olmadığını söylememiz zordur, zira iktidar, başka her yerden çok burada yasak koyma şeklinde işliyor gibi görünmektedir– bizi iktidar konusunda, hukuk sistemi ve yasa biçimine bağlı olmayan çözümleme ilkeleri edinmeye zorlamaz mı? O halde, söz konusu olan aynı zamanda hem başka bir iktidar kuramından yola çıkarak başka bir tarihsel şifre çözme çizelgesi oluşturmak, hem de koca bir tarihsel malzemeye biraz yakından bakarak yavaş yavaş başka bir iktidar anlayışına doğru ilerlemektir. Yani hem cinselliği yasa olmaksızın, hem de iktidarı kral olmaksızın düşünmek...

B. YÖNTEM

O halde nedir yapacağımız? Cinsellik üzerine geliştirilen bir bilgi türünün oluşumunu baskı ya da yasa kavramlarıyla değil de, iktidar kavramıyla çözümlemek. Ama bu "iktidar" sözcüğü, kimliğine, biçimine, birliğine ilişkin birçok yanlış anlamaya yol açabilir. İktidar derken, belli bir devlet içinde vatandaşların bağımlılığını garanti eden kurum ve aygıtlar bütünü olan –büyük "i" ile yazılan– İktidar'dan söz etmek istemiyorum. İktidardan anladığım, şiddetin tersine kural biçimini taşıyan bir uyruklaştırma kipi de değil. Bir öğe ya da bir grup tarafından bir başka grup üzerinde kullanılan ve etkileri birbirini izleyen türemelerle toplumsal bünyenin bütününün içinden geçen bir egemenlik sistemi de değil iktidardan anladığım. İktidar kavramından yola çıkarak yapılan çözümleme, ilk veri olarak devletin egemenliğini, yasanın biçimini ya da bir egemenliğin bütünsel birliğini ele almamalıdır; bunlar daha çok iktidarın nihai biçimleri olacaktır. Bana göre iktidardan ilk önce uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğunu anlamak gerekir; yani, mücadeleler ve karşı karşıya gelmeler yoluyla bu ilişkileri dönüştüren, güçlendiren, tersine

çeviren hareketi anlamak; bu güç ilişkilerinin, bir zincir ya da sistem, ya da tersine onları birbirlerinden tecrit eden farklılıklar ve karşıtlıklar oluşturacak biçimde birbirlerinde buldukları dayanakları anlamak; ve nihayet, genel çizgisi ya da kurumsal saydamlaşması devlet aygıtlarında, yasanın formüle edilmesinde ve toplumsal hegemonyada gelişen stratejileri –söz konusu güç ilişkileri bu stratejilerin içinde etkili olurlar– anlamak. İktidarın olabilme koşulunu, en azından işlerliğini, en "kenar" etkilerine değin anlaşılır kılmayı ve onun mekanizmalarını toplumsal alanın anlaşılırlık çizelgesi olarak kullanmayı sağlayan görüş açısını, türemiş ve kademe kademe inen biçimlerin oradan hareketle dallanıp budaklanacağı tek bir odaktı, merkezi bir noktanın ön var-
 lığında aramamak gerekir. Eşitsizlikleriyle iktidar durumlarını, ama hep yerel ve istikrarsız iktidar durumlarını devreye sokan, güç ilişkilerinin oynak kaidesidir. İktidar her yerde hazır ve nazırdır: Ama bu, her şeyi yenilmez birliğinin çatısı altında kümeleştirme ayrıcalığına sahip olmasından değil, her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla bir başka nokta arasındaki her bağıntıda ürüyor olmasından kaynaklanır. İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir. Ve iktidar, sürekli, tekrara dayalı, cansız, kendi kendini yeniden üreten her şeyiyle, tüm bu hareketliliklerden yola çıkarak beliren, bunların her birini destek alan ve geri dönerek onları sabitleştirmeye çalışan genel bir sonuçtur. Şüphesiz adcı* olmak gerekir: İktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır.

Bu durumda acaba bilinen formülü ters çevirip siyasetin başka yöntemlerle sürdürülen bir savaş olduğunu mu söylemek gerekir? Eğer savaşla siyaset arasında bir düzlem farkının korunması isteniyorsa, belki, bu güç ilişkileri çokluğunun ya "savaş" biçimi ya da "siyaset" biçimi çerçevesinde kodlanabileceğini –hiçbir zaman tam değil kısmen olmak üzere– ileri sürmek gerekecektir; böylece bu dengesiz, türdeş olmayan, istikrarsız, gergin güç ilişkilerini bütünleştirmek için iki farklı (ama hep birbirinin yerine geçmeye yatkın) strateji olacaktır.

Bu çizgi izlenerek birtakım öneriler ileri sürülebilir:

– İktidar elde edilen, koparılan ya da paylaşılan, korunan ya da elden kaçırılan bir şey değildir; iktidar sayısız noktadan çıkarak, eşitsiz ve hareketli ilişkiler içinde işler.

– İktidar ilişkileri, başka tür ilişkilere (ekonomik süreçler, bilgi iliş-

* Adcılık (Fransızcası "nominalisme"): Tümellerin gerçek varoluşa sahip olmadığını, dolayısıyla genel kavramların nesnel gerçekliklerinin olmadığını savunan felsefi görüş. (y.h.n.)

kileri, cinsel ilişkiler) göre dışsallık konumunda değildir; onlara içkindir; bu bağıntılar iktidar içinde oluşan bölüşüm, eşitsizlik ve dengesizliklerin dolaysız sonuçlarıdır ve buna karşılık onlar da bu farklılaşmaların iç koşullarıdır; iktidar ilişkileri, basit bir yasaklama ya da sürdürme rolü olan üstyapı konumunda yer almazlar; var oldukları yerde doğrudan üretici bir rol oynarlar.

– İktidar aşağıdan gelir; yani iktidar ilişkilerinin kökeninde ve genel kalıp olarak, egemen olanlarla onlara bağımlı olanlar arasında ikili bir karşıtlık, yukarıdan aşağıya ve toplumsal bünyenin derinliklerine değin gitgide daha kısıtlı gruplar üzerinde etkisini gösteren o ikilik yoktur. Daha çok üretim aygıtları, aileler, kısıtlı gruplar, kurumlar içinde oluşan ve rol oynayan güç ilişkilerinin, toplumsal bünyede boylu boyunca oluşan çatlağın etkilerine destek oluşturduklarını varsaymak gerekir. O zaman bu ilişkiler, yerel çatışmaların içinden geçen ve onları birbirine bağlayan genel bir güç çizgisi oluştururlar, tabii aynı zamanda da, yeniden dağıtım, aynı çizgiye getirme, türdeşleştirme, diziler halinde düzenleme, aynı odakta birleştirme gibi işlemleri yapmaya girişirler. Büyük egemenlikler, tüm bu çatışmaların yoğunluğunun sürekli desteklediği hegemonik sonuçlardır.

– İktidar bağıntıları hem kastidir, hem de öznel değildir. Eğer gerçekte anlaşılır nitelikleri varsa, bu, onların nedensellik kavramı çerçevesinde, onlara izah teşkil edecek bir başka mercinin sonucu olduklarından değil, yer yer belli bir hesaba maruz kaldıklarındandır: Bir dizi hedef ve amaç olmaksızın işleyen iktidar yoktur. Ama bu, iktidarın kişisel bir öznenin seçiminin ya da kararının sonucu olduğu anlamına gelmez; ne yöneten kast, ne devlet aygıtlarını denetleyen gruplar, ne en önemli iktisadi kararları alanlar, bir toplumda işler durumda olan (ve o toplumu işleten) iktidar şebekesinin tümünü çalıştırabilirler. İktidarın rasyonelliği, çoğu zaman dahil oldukları sınırlı düzeyde gayet açık olan –zira iktidar, yerel düzeyde fevkalade hayasızdır– birbirlerine eklenerek, çağrıda bulunarak, yayılarak, destek ve koşullarını başka yerde bularak sonuçta bütünün tertibatını çizen taktiklerin rasyonelliğidir. Bu düzeyde mantık henüz halihazırda gayet açık, hedefler de anlaşılabilir durumdadır; yine de kimi zaman o hedefleri oluşturmuş kimsenin kalmadığı, formüle dökecek kişilerin ise pek az olduğu görülür; "mucitleri"nin ya da sorumlularının genelde hiç de ikiyüzlü olmayan geveze taktiklerini eşgüdümleyen anonim ve neredeyse dilsiz büyük stratejilerin gizli özelliğidir bu.

– İktidarın olduğu yerde direnme vardır, ancak –ya da daha doğrusu bu yüzden– direnme hiçbir zaman iktidara göre dışsal bir konumda değildir. Acaba kaçınılmaz biçimde yasaya boyun eğdiğimizden dola-

yı zorunlu olarak iktidarın "içinde" olduğumuzu, ondan "kaçılmadığını", ona oranla mutlak bir dışsalın olmadığını mı söylemek gerekir? Ya da tarih aklın kurnazlığı olduğuna göre, iktidarın da tarihin –hep galip gelen– kurnazlığı olduğunu mu ileri sürmeliyiz? Bu, iktidar ilişkilerinin çok kesin biçimde bağıntısal olma niteliğini bilmemek anlamına gelecektir. İktidar ilişkileri, bir direnme noktaları çokluğu uyarınca var olabilirler; bu noktalar, iktidar ilişkilerinde rakip, hedef, destek, ya da bir kavga için atılım rolünü oynarlar. Bu direnme noktaları, iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur. Dolayısıyla, iktidara karşı, ulu bir Red'din *tek* bir mekânı –başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası– yoktur. Türlerinin örneğini oluşturan, olanaklı, zorunlu, olanaksız, kendiliğinden, yaban, yalnız, danışıklı, yükselen, şiddetli, uzlaşmaz, uzlaşmaya yatkın, çıkar güden, kurban vermeye hazır direnme*ler* vardır. Ama bu, direnmelerin birer karşı atış, madalyonun, temel egemenliğine göre sonuçta hep edilgen niteliğe sahip olan öbür yüzünü oluşturan birer boş unvan oldukları anlamına gelmez. Direnmeler, türdeş olmayan birtakım ilkelere bağlı olmamakla birlikte birer tuzak, zorunlu olarak yerine gelmeyen birer vaat de değildir. İktidar bağıntılarındaki öteki mercidirler; bu bağıntılar içinde yok edilemez karşılıktırlar. Dolayısıyla onlar da düzensiz biçimde dağılmışlardır: Direnme noktaları; düğümleri, odakları, kimi zaman grupları ya da insanları değişmez biçimde ayaklandırarak bedenin bazı noktalarını, yaşamın kimi uğraklarını ve bazı davranış türlerini ateşlendirerek, az ya da çok yoğunlukla zaman ve uzam içinde yayılırlar. Peki radikal kopmalar; ikiye ayıran ve kitlesel niteliğe sahip bölüşümler yok mudur? Bazen vardır. Ama çoğu zaman, bir toplumda yer değiştiren ayrılıklara yol açan, birlikleri bozan ve yeniden kümeleşmelere neden olan, kişileri yoklayan, parçalara ayıran ve yeniden biçimlendiren, onlarda, bedenlerinde ve ruhlarında yok edilemez bölgeler çizen hareketli ve geçici direnme noktaları söz konusudur. Tıpkı iktidar ilişkileri şebekesinin, sonunda, tam anlamıyla içlerinde yer etmeksizin aygıt ve kurumlara giren kalın bir doku oluşturması gibi, direnme noktalarının saçılmış olmaları toplumsal kademeleşmelerin ve kişisel birliklerin içinden geçer. Ve nasıl ki devlet iktidar bağıntılarının kurumsal bütünleşmesine dayanıyorsa, bir devrimi olanaklı kılan da bu direnme noktalarının stratejik olarak kodlanmasıdır.

İktidar mekanizmalarını, işte bu güç ilişkileri alanında çözümlemeye çalışmak gerekir. Böylece uzun süre siyasal düşüncenin gözünü ka-

maştırmış olan Hükümdar-Yasa sisteminden kurtulunabilir. Ve Machiavelli'nin gerçekten de hükümdarın iktidarını güç ilişkileri kavramı çerçevesinde düşünmüş ender kişilerden biri olduğu doğruysa –ki kinizmin yarattığı skandal da kuşkusuz buna bağlıdır– belki de bir adım daha atarak Hükümdar'ın kişiliğinden feragat etmemiz ve iktidar mekanizmalarını güç ilişkilerine içkin olan bir stratejiden yola çıkarak deşifre etmemiz gerekecektir.

Cinselliğe ve onun sorumluluğunu yüklenmiş olan "hakikat söylemleri"ne dönecek olursak, çözümlenmesi gereken soru ne "Şu iktidar yapısı ele alındığında, İktidar bir cinsellik bilimini kurmaya neden ve nasıl gereksinir?", ne "XVIII. yüzyıldan beri cinselliğe ilişkin hakikat söylemi üretmek için gösterilen özen, hangi genel egemenliğe hizmet etti?", ne de "Aynı zamanda hem cinsel davranışın düzenliliğini, hem de ona ilişkin söylenenlerin aslına uygunluğunu hangi yasa denetledi?" olmalıdır. Cinselliğe ilişkin falanca tür bir söylemde, tarihsel olarak ve belirli mekânlarda (çocuğun bedeni çevresinde, kadının cinselliğine ilişkin, doğumların kısıtlanması dolayısıyla) ortaya çıkan, hakikatin falanca biçimde çekip çıkarılması biçiminde işleyen en dolaysız, en yerel iktidar bağıntıları hangileridir? Bu bağıntılar, bu tür söylemleri nasıl olanaklı kılar ve ters yönde, bu söylemler nasıl onlara dayanak işlevi görür? Baştan ve değişmez biçimde saptanmış istikrarlı bir tabi kılma türü olmadığına göre, bu iktidar bağıntılarının hareketi, kendi uygulanışları yoluyla bazı terimlerin güçlenmesi, bazılarının zayıflaması, direnme etkileri, karşı girişimler nasıl değişikliğe uğrarlar? Bu iktidar bağıntıları, geriye dönerek üniter ve iradeci bir cinsellik siyaseti görünümü alan bütünsel bir stratejinin mantığına göre birbirlerine nasıl bağlanırlar? Çözümlenmesi gereken sorular işte bunlardır. Kabaca söyleyecek olursak: Cinsellik üzerinde etki yapan bütün minnacık şiddetleri ve ona çevrilen bütün bulanık bakışları büyük İktidar'ın tek biçimine bağlamaktansa, çoğul ve hareketli iktidar bağıntıları alanındaki cinselliğe ilişkin bolca söylem üretimini su yüzüne çıkarmak gerekir.

Bu da, önceden dört kural koymayı gerektirecektir. Ama bunlar yöntemin gerekleri değil, olsa olsa tedbirli olmak adına saptanan hükümlerdir.

1. İçkinlik kuralı

Bilimsel, tarafsız ve özgür bir bilgiyle meşru bir bağıntıya sahip olan belli bir cinsellik alanının olduğunu varsaymaktansa, bunun, iktidarın

gerektirdiği şeylerin –ekonomik ya da ideolojik– yasaklama mekanizmalarını devreye soktuğu bir alan olduğunu düşünmek gerekir. Cinsellik bilinmesi gereken bir alan olarak yapılanmışsa, bunu kendisini mümkün bir nesne olarak kurmuş olan iktidar bağıntılarından yola çıkarak yapmıştır. Ve buna karşılık, eğer iktidar onu hedef alabilmişse, bu, bilgi tekniklerinin ve söylem yöntemlerinin onu kuşatabilme gücüne sahip olabilmelerindendir. Bilgi teknikleriyle iktidar stratejileri arasında, her birinin özgül rolü olsa ve birbirlerine farklılıklarından yola çıkarak eklemlenseler bile, hiçbir dışsallık yoktur. Dolayısıyla bilgi-iktidarın "yerel odakları" diye adlandıracağımız şeyden yola çıkacağız: Örneğin günah çıkaran kişi ile papaz, ya da mümin kişi ile ona günah

çıkarttıran yetkili arasında oluşan bağlar gibi. Bu düzeyde ve denetlenmesi gereken "ten"in yarattığı koşullarda, farklı söylem biçimleri –kendini sınama, sorgulama, itiraf, yorum, mülakat– bir tür sürekli gelgitle bağımlılık biçimleri ve bilgi şemaları aktarırlar. Aynı biçimde, beşiğinde, yatağında ya da odasında, hepsi onun cinsel etkinliğinin en ufak dışavurumuna dikkat kesilmiş bir ana baba, dadı, hizmetçi, eğitbilimci ve doktor sürüsüyle çevrili çocuğun gözetim altındaki bedeni, XVIII. yüzyıldan sonra bilgi-iktidarın bir başka "yerel odağını" oluşturmuştur.

2. *Kesintisiz değişkenlik kuralları*

Cinsellik alanında kimin iktidar sahibi (erkekler, yetişkinler, ana babalar, doktorlar), kimin iktidardan yoksun (kadınlar, gençler, çocuklar, hastalar) olduğunu; ya da kimin bilmeye hakkı olup, kimin zorla bilgisizliğe mahkûm edildiğini değil, güç ilişkilerinin hareketleri yoluyla içerdikleri değişimlerin şemasını araştırmak gerekir. "İktidar dağıtımları", "bilginin sahiplenilmesi" ya en güçlü öğenin giderek güçlenmesi, ya ilişkinin ters çevrilmesi ya da her ikisinin aynı anda gelişmesi sürecinde yalnızca anlık kesitler oluştururlar. Bilgi-iktidar bağıntıları verili bölüşüm biçimleri değil "dönüşüm kalıpları"dır. XIX. yüzyılda baba, ana, eğitmen, doktor tarafından çocuğun ve onun cinsel etkinliğin çevresinde oluşturulan küme, bitmek bilmez dönüşümler ve sürekli yer değiştirmelere zemin oluşturmuştur. Ve bunun en göze batan sonuçlarından biri tuhaf bir tersine çevirmedir. Başlangıçta çocuğun cinsel etkinliği doktorla ana babalar arasında doğrudan kurulan bir ilişki çerçevesinde (öğüt, çocuğu gözetleme önerisi, geleceğe ilişkin tehdit konusu) sorunsallaşmışken, sonuçta yetişkinlerin kendi cinsel etkinlikleri, psikiyatristle çocuk arasındaki bir ilişkide sorgulanır.

3. Çifte koşullanma kuralı

Hiçbir "yerel odak", hiçbir "değişim şeması" sonuçta, birbirini izleyen bir bağlantılar dizisi yoluyla bir bütün stratejisine dahil olmadıkça işlerlik kazanamaz. Buna karşılık, hiçbir strateji, kendisi için uygulanım ve sonuç değil de dayanak ve sabitleştirici nokta işlevi gören kesin ve sağlam bağlantılara dayanmadıkça bütünsel etkiler yaratamaz. Birincilerle ikinciler arasında iki ayrı (biri mikroskopik, diğeri makroskopik) düzlem varmış gibi bir kesinti yoktur; ama türdeşlik de yoktur (sanki biri öbürünün büyütülmüş bir yansıması ya da minyatürleşmesiymiş gibi); bir stratejinin olası taktiklerinin özgüllüğünü, taktiklerin de kendilerini işler kılan stratejik kılıf yoluyla çifte koşullanma süreci geçirmelerini göz önünde bulundurmak daha doğru olur. Bu durumda baba, aile içinde hükümdar ya da devletin "temsilcisi" değildir. Aynı şekilde bunlar da (hükümdar ve devlet) babanın bir başka ölçüdeki izdüşümü değildirler. Aile toplumu yeniden üretmez; toplum da buna karşılık aileye öykünmez. Ama aile tertibatı, diğer iktidar mekanizmalarına oranla tecrit edilmişliği ve çokbiçimliliği çerçevesinde, doğurganlığın Malthusçü denetimi için girişilen büyük manevralarda, nüfusçu kışkırtmalarda, cinselliğin tıbbileştirilmesinde ve üretken olmayan cinsellik biçimlerinin psikiyatrikleştirilmesinde bir kaide işlevi görebilmiştir.

4. Söylemlerin taktik çokdeğerliliği kuralı

Cinsellik üzerine söylenenler bu iktidar mekanizmalarının basit izdüşüm yüzeyi olarak çözümlenmemelidir. Çünkü iktidar ve bilgi birbirlerine tam da söylem içinde eklemlenirler. Ve bu nedenle söylemi, (taktik işlevi ne tek biçimli ne de istikrarlı olan) kesintili bir parçalar dizisi olarak kavramak gerekir. Daha kesin biçimde belirtmek gerekirse, alımlanan söylemle dışlanan söylem ya da egemen söylemle egemenlik altındaki söylem arasında bölüştürülmüş bir söylem dünyası değil, çeşitli stratejiler dahilinde işlerlik gösterebilecek çoğul söylemsel öğeler düşünmek gerekir. Yeniden oluşturulması gereken şey, taşıdığı söylenmiş ve saklı kalmış şeylerle, kabul edilmiş ya da yasaklanmış ifadelerle, konuşana, onun iktidar konumuna ve içinde yer aldığı kurumsal bağlama göre değiştiği varsayılan biçimi ve etkileriyle, bir de aynı formüllerin karşıt amaçlarla yeniden kullanılması ve yer değiştirmesine tanıdığı olanaklarla, işte bu paylaştırmadır. Söylemler de tıpkı suskunluklar gibi sonsuza değin iktidara boyun eğmiş ya da ona karşı oluşturulmuş olmaktan uzaktır. Söylemin aynı zamanda iktidarın hem aracı

hem sonucu olabileceği, ayrıca karşıt bir strateji için engel, tökez, direnme noktası ve çıkış da oluşturabileceği karmaşık ve istikrarsız bir bütünü kabul etmek gerekir. Söylem iktidarı harekete geçirir ve üretir; onu güçlendirir ama aynı zamanda da yıpratır, zayıflatır ve onun silinmesini sağlar. Aynı biçimde, suskunluk ve giz iktidarı korur, onun koyduğu yasakları sabitleştirir, ama aynı zamanda onun çatışmalarını yumuşatır ve az ya da çok karanlık hoşgörülere yer açar. Örneğin doğaya karşı işlenen "o" büyük günahın tarihini düşünelim. Livataya –o son derece karışık kategoriye– ilişkin metinlerin aşırı saklılığı, bu konuya ilişkin neredeyse genel suskunluk, uzun süre çift yönlü bir işlerliğe yol açtı: Bir yandan aşırı bir katılık (XVIII. yüzyılda uygulanan ve yüzyılın ilk yarısında hiçbir önemli protesto hareketine neden olmayan yakma cezası), diğer yandan görünürde gerçekten çok geniş bir hoşgörü (bu hoşgörünün varlığı, ya adli mahkûmiyetlerin azlığından hareketle dolaylı olarak, ya da orduda veya özel din kurslarında bulunabilen erkek cemiyetlerine ait bazı tanıklıklardan hareketle daha doğrudan biçimde çıkarsanır). Ancak, XIX. yüzyılda, psikiyatride, hukuksal içtihatta ve edebiyatta, eşcinselliğin, sapkınlığın, oğlancılığın "psişik hermafroditlik"in türlerine ilişkin bir dizi söylemin ortaya çıkması, hiç kuşkusuz "bozulmanın" bu yöresindeki toplumsal denetimlerin güçlü biçimde artmasına olanak sağladı; ama aynı zamanda da buna "karşılık niteliği taşıyan" bir söylemin oluşmasına yol açtı: Eşcinsellik kendisinden söz etmeye, meşruluğunu ya da "doğallığı"nı, çoğu zaman da tıbbi olarak safdışı bırakılmasına neden olan söz dağarcığını ve kategorileri kullanarak talep etmeye girişti. Bir yanda iktidar söylemi, karşısında da ona karşı çıkan bir söylem yoktur. Söylemler, güç ilişkilerinin alanında birer taktik öğe ya da bloktur; aynı strateji içinde farklı, hatta karşıt söylemler olabilir; ya da tersine söylemler karşıt stratejiler içinde hiç biçim değiştirmeksizin gidip gelebilirler. Cinsellik üzerine geliştirilen söylemlere, her şeyden önce hangi kuramdan türediklerini, hangi ahlâksal paylaşımları sürdürdüklerini ya da, –egemen ya da egemenlik altındaki– hangi ideolojiyi temsil ettiklerini sormak gerekmez: Asıl gereken onları iki düzlemde sorgulamaktır: taktik üretkenlikleri (hangi karşılıklı iktidar ve bilgi etkilerini sağlıyorlar) ve stratejik bütünleşmeleri (ortaya çıkan çeşitli çatışmaların şu ya da bu evresinde onların kullanımını hangi konjonktür ve hangi güç ilişkisi gerekli kılar) düzleminde.

Söz konusu olan, yasanın ayrıcalığının yerine hedefi koyan, yasağın ayrıcalığının yerine taktik etkililiğin bakış açısını, egemenliğin ayrıcalığının yerine tümel ama hiçbir zaman istikrarlı olmayan egemen-

lik etkilerinin oluştuğu çoğul ve hareketli bir güç ilişkileri alanının bakış açısını koyan bir iktidar anlayışına doğru yönelmektir. Yani hukuk modeli yerine stratejik modeli dikkate almaktır. Ve bunu kesinlikle spekülatif bir seçim ya da kuramsal bir tercih nedeniyle değil, Batı toplumlarının önemli bir özelliğinin, uzun zaman aslen savaşlarda –her tür savaşta– dışavurulan güç ilişkilerinin yavaş yavaş siyasal iktidar düzeyinde işliyor olması nedeniyle yapmak gerekmektedir.

C. ALAN

Cinselliği, ona boyun eğdirmek için uğraşıp duran ve çoğu zaman da 79
ona tamamen egemen olmayı başaramayan bir iktidara karşı doğal olarak yabancı ve zorunlu olarak itaatsiz bir tepki olarak tanımlamamak gerekir. Cinsellik daha çok erkeklerle kadınlar, gençlerle yaşlılar, anababalarla çocuklar, eğitmenlerle öğrenciler, papazlarla laikler, bir merkezi yönetimle halk arasındaki iktidar bağıntıları için son derece yoğun bir geçiş noktasıdır. İktidar bağıntılarında cinsellik en saklı öğe değil, en büyük araçsallığa sahip olan öğelerden biridir: Olabildiğince fazla manevrada kullanılabilir ve çeşitli stratejiler için dayanak noktası ve menteşe görevi üstlenebilir bir nitelik taşır.

Tüm toplum için geçerli ve cinselliğin her tür dışavurumuna uygulanabilir tek, bütünsel bir strateji yoktur: Örneğin, çoğu zaman çeşitli yollardan tüm cinsel etkinliğinin üretkenlik işlevine, heteroseksüel ve yetişkinlere ilişkin biçimine ve evlilikteki meşruluğuna indirgenmek istenmiş olması, her iki cinsi, her yaşı ve her toplumsal sınıfı ilgilendiren cinsellik politikalarında kullanılan çeşitli yöntemleri ve saptanan amaçları açıklamaz.

İlk aşamada, XVIII. yüzyıldan itibaren cinselliğe ilişkin özel bilgi ve iktidar tertibatları geliştiren dört büyük bütün ayırt edilebilir. Bunların hepsi tek bir bütün halinde, o anda doğmadılar; ama o dönemde bir uyumluluk kazandılar, iktidar alanında bir etkililiğe, bilgi alanında da bir üretkenliğe eriştiler. Bu etkililik ve üretkenlik onları göreli özerklikleri çerçevesinde tanımlamamıza olanak sağlar.

Kadın bedeninin histerikleştirilmesi: Bu, üç yönlü bir süreçtir: Kadın bedeni, bütünüyle cinsellikle dolup taşan bir beden olarak çözümlenmiştir (yani nitelenmiş ve safdışı bırakılmıştır); bu beden, kendisine içkin patolojinin etkisiyle tıbbi uygulanımlar alanıyla bütünleştirilmiştir; ve (düzenli doğurganlığını sağlamak zorunda olduğu) toplumsal bünye, (esas ve işlevsel öğesi olmak zorunda kaldığı) aile düzlemi

ve (ürettiği ve biyolojik-ahlâksal bir sorumluluk çerçevesinde eğitimi boyunca güvence vermek zorunda olduğu) çocukların yaşamıyla organik bir iletişime sokulmuştur: Ana (ve onun negatif görüntüsü olan "asabi kadın") bu histerikleşmenin en görünür biçimini oluşturur.

Çocuk cinselliğinin eğitbilimselleştirilmesi: Hem tüm çocukların cinsel bir etkinliği olduğunun ya da olabileceğinin; hem de bu bir yandan "doğal", bir yandan da "doğaya karşı" etkinliğin, uygunsuz olması nedeniyle fiziksel ve ahlâksal, kolektif ve kişisel tehlikeler taşıdığının kabullenilmesidir bu. Çocuklar hem cinselliğin ötesinde, hem de bilfiil içinde olmaları nedeniyle tehlikeli bir paylaşım çizgisi üzerinde yer alan, işin "başındaki" cinsel varlıklar olarak tanımlanırlar. Ana babalar, aileler, eğitmenler, doktorlar, psikologlar, bu değerli ve ölümcül, tehlikeli ve tehlikeye maruz cinsel tomurcuğu sürekli bir biçimde sorumlulukları altına almak zorundadırlar. Bu eğitbilimselleştirmenin esas ortaya çıktığı alan, mastürbasyona karşı Batı'da iki yüzyıl kadar süren savaştır.

Üreme davranışlarının toplumsallaştırılması: Bu bağlamda söz konusu olan, çiftin doğurganlığının "toplumsal" ya da mali önlemlerle özendirilmesi ya da frenlenmesi yoluyla ekonomik toplumsallaştırma; çiftlerin tüm toplum bünyesine (sınırlamak ya da tersine güçlendirmek gereken toplum bünyesi) karşı sorumlu kılınmasıyla siyasal toplumsallaştırma ve doğum kontrolü yöntemlerine, hem kişiler hem de insan türü açısından, yakıştırılan patojen değer yoluyla tıbbi toplumsallaştırmadır.

Ve nihayet sapkın hazzın psikiyatrikleştirilmesi: Cinsel içgüdü, özerk bir biyolojik ve psişik içgüdü olarak tecrit edildi; bu içgüdüyü etkileyebilecek tüm tuhaflık biçimlerinin klinik analizi yapıldı; ona, tüm davranış biçimleri üzerinde bir normalleştirme ve patolojikleştirme rolü yakıştırıldı; ve nihayet bu tuhaflıkları düzeltebilecek bir teknoloji araştırıldı.

XIX. yüzyıl boyunca yükselen cinsellik kaygısına ilişkin olarak, ayrıcalıklı bilim konuları ve bilimsel girişimler için hedef ve dayanak noktaları oluşturan dört tip ortaya çıkar: Histerik kadın, mastürbasyon yapan çocuk, Malthusçü çift ve sapkın yetişkin. Bu tiplerin her biri, yine her biri kendi yöntemiyle çocukların, kadınların ve erkeklerin cinsel etkinliğin içinden geçen ve onları kullanan stratejilerden biriyle ilintilidir.

Bu stratejilerle söz konusu edilen nedir? Cinselliğe karşı bir mücadele mi? Yoksa onun denetimini ele geçirmek için bir çaba mı? Onu daha

iyi yönetmek ve onun uygun olmayan, göze çarpan, itaat etmeyen yönleri varsa bunları örtbas etmek mi? Cinsellik konusunda, sadece kabul edilebilir ve yararlı olabilecek bu bilgi parçacığını formüle etmek mi? Gerçekte söz konusu olan bizatihi cinselliğin üretimidir. Cinselliği, iktidarın alt etmeye çalışacağı belirli bir doğa türü ya da bilimin yavaş yavaş açımlamaya uğraşacağı karanlık bir alan olarak görmemek gerekir. Cinsellik, tarihsel bir tertibata verilebilecek bir addır: Üzerinde güç işlere girişilecek hasır altındaki bir gerçeklik değil, bedenlerin uyarılmasının, hazların yoğunlaştırılmasının, söyleme kışkırtmanın, bilgilerin oluşumunun, denetim ve direnmelerin güçlenmesinin bazı önemli bilgi ve iktidar stratejilerine göre birbirlerine eklendiği büyük ve görünür bir şebekedir o.

Kuşkusuz, cinsel ilişkilerin her toplumda bir *evlilik bağı tertibatına* yol açtığı kabul edilebilir: Evlenmeyi, akrabalıkların sabitleşmesini ve gelişmesini, isimlerin ve malların aktarımını sağlayan bir sistemdir bu. Onu gerçerli kılan zorlama mekanizmaları ve başvurduğu çoğu zaman karmaşık bilgiyle beraber bu evlilik bağı tertibatı, ekonomik süreçlerin ve siyasal yapıların kendisini elverişli bir araç ya da yeterli bir dayanak olarak görmeyi bırakmalarından itibaren, önemini yitirdi. Batılı modern toplumlar, özellikle de XVIII. yüzyıldan itibaren, bu tertibatla çakışan ve onun işine son vermeksizin önemini azaltan bir başka tertibat oluşturdu. *Cinsellik tertibatı:* O da, *evlilik bağı tertibatı* gibi cinsel eşlere uygulanır; ama bambaşka bir kiple. Öyle ki, bu iki tertibatın öğeleri tek tek ele alınırsa, biri diğerinin karşıtı gibi durabilir. Evlilik bağı tertibatı izin verilenle yasaklananı, öğütlenenle kuraldışı olanı tanımlayan bir kurallar sistemi çevresinde yapılanır; cinsellik tertibatı ise hareketli, çokbiçimli ve konjonktürel iktidar tekniklerine göre işler. Evlilik bağı tertibatının temel amaçları arasında bağıntılar oyununu yeniden üretmek ve onları yönlendiren yasayı ayakta tutmak vardır; buna karşılık cinsellik tertibatı denetim alanlarının ve biçimlerinin sürekli yayılımına yol açar. Evlilik bağı tertibatı için önemli olan, statüleri belirlenmiş eşler arasındaki bağdır; cinsellik tertibatı içinse bedenin duyumları, hazların niteliği ve ne denli zayıf ve belli belirsiz olurlarsa olsunlar, izlenimlerin doğasıdır. Ve sonuçta, evlilik bağı tertibatı, ekonomiye, zenginliklerin aktarım ya da dolaşımında oynayabileceği rolden dolayı güçlü biçimde eklemlenmişse, cinsellik tertibatı, ekonomiye çok sayıda incelikli yoldan bağlıdır ki bunların temel olanı bedendir: üreten ve tüketen beden. Kısacası, evlilik bağı tertibatı ayakta tutmakla yükümlü olduğu bir toplumsal bünye dengesine göre düzenlenmiştir; onun için can alıcı noktanın "üreme" olması da, hukukla ayrı-

calıklı bir bağ kurmuş olması da buradan kaynaklanır. Cinsellik tertibatının varoluş nedeni kendini yeniden üretmek değil, bollaştırmak, yenilemek, eklemek, icat etmek, bedenlere giderek daha ince ayrıntıları kuşatacak biçimde sokulmak ve nüfusları gitgide daha bütünsel biçimde denetlemektir. Bu nedenle cinselliğin modern toplum biçimleri tarafından bastırıldığı düşüncesinin varsaydığının karşıtı üç ya da dört savı kabullenmek gerekir: Cinsellik güncel iktidar tertibatlarına bağlıdır; XVII. yüzyıldan bu yana yükselen bir gelişme gösterir; o zamandan beri cinselliğe destek olan düzen üremeye yönelik değildir; bu düzen, kökeninden beri bedenin yoğunlaşmasıyla –bedenin bir bilgi nesnesi ve iktidar ilişkileri içindeki bir öğe olarak değer kazanmasıyla– ilintilidir.

Cinsellik tertibatının evlilik bağı tertibatının yerini aldığını söylemek doğru olmaz. Belki bir gün alabileceği düşünülebilir. Ama gerçekte, günümüzde, onu kaplama eğiliminde olmakla birlikte henüz onu ne silmiş ne de gereksiz kılmıştır. Zaten tarihsel olarak, cinsellik tertibatı evlilik bağı tertibatından yola çıkarak ve onun çevresinde kurulmuştur. Önceleri tövbe, daha sonra da günah çıkarma ve ruhani yönlendirme, bu tertibatın yapıcı çekirdeğini oluşturdu. Ancak daha önce gördüğümüz gibi tövbe mahkemesinde ilk önce söz konusu edilen, ilişkilerin dayanağı olarak görülen cinsellikti:[1] Sorulan soru, izin verilen ya da yasaklanan ilişkiye (zina, evlilik dışı ilişki, kan ya da statü nedeniyle yasaklanmış birisiyle ilişki, birleşme ediminin meşru olma ya da olmama niteliği) değindi; sonra yavaş yavaş yeni Hıristiyan öğretisi ile –ve bunun din okullarında, manastırlarda uygulanmasıyla– beraber bir ilişki sorunsalından "ten" sorunsalına, yani bedeni, duyumu, hazzın cinsini, tensel arzuların en gizli devinimlerini ve rızanın incelikli biçimlerini temel alan sorunsala geçildi. "Cinsellik" doğmaktaydı; ve hareket noktası, kökeninde de evlilik bağını merkez alan bir iktidar tekniği bulunuyordu. Bu tertibat, o zamandan itibaren sürekli bir evlilik bağı sistemine göre ve onu destek alarak işledi. XVIII. yüzyılda değer kazandığı biçimiyle aile biriminin iki ana boyutu –karı-koca ekseni ve ana baba-çocuk ekseni- üzerinde cinsellik tertibatının temel öğelerinin (kadın bedeni, çocuklarda erken gelişme, doğum kontrolü ve daha küçük ölçüde olmak üzere sapkınların özgül biçimde tanımlanması) gelişmesine olanak verdi. Aileyi, çağdaş biçimiyle cinselliği dışlayan ya da en azından ona gem vuran ve onu olabildiğince yumuşatarak onun salt gerekli işlevlerini saklı tutan toplumsal, ekonomik ve siyasal bağ yapısı olarak ele almamak gerekir. Tersine, ailenin rolü cinselliği yerleştirmek ve onun sürekli dayanağını oluşturmaktır. Aile, evlilik bağı sistemlerinin

1. Bkz. yukarıda, s. 35

içinden bugüne değin tanımadıkları yeni bir iktidar taktiğinin geçmesine izin vererek, evlilik bağının ayrıcalıklarıyla türdeş olmayan bir cinsellik üretimini sağlar. Aile cinsellikle evlilik bağını değiş tokuş eden şeydir: Yasa ve hukuksallığın boyutunu cinsellik tertibatına ulaştırır; haz düzeniyle duyumların yoğunluğunu evlilik bağı düzenine taşır.

Evlilik bağı tertibatıyla cinsellik tertibatının ailenin biçimi içinde birbirlerine bu şekilde iliştirilmesi bazı olguların anlaşılmasını sağlar. Bunlar, ailenin XVIII. yüzyıldan itibaren zorunlu bir şefkat, duygu ve sevgi mekânına dönüşmesi; cinselliğin ayrıcalıklı ortaya çıkma noktasının aile olması; ve tam da bu nedenle cinselliğin başlangıçta "ensestte yatkın" olması gibi olgulardır. Evlilik tertibatlarının egemen olduğu toplumlarda, ensest yasağının işlevsel olarak kaçınılmaz bir kural olması mümkündür. Ama bizimki gibi ailenin, cinselliğin en etkin odağı olduğu ve cinselliği ayakta tutan ve sürdürenin ailenin gereksinimleri olduğu bir toplumda, ensest, bambaşka nedenler ve çok farklı bir kipte merkezi bir yer tutar; toplumumuzda bu tür ilişki sürekli reddedilir ve kışkırtılır. Bir korku ve davet konusu, ürkülen bir giz ve vazgeçilmez bir bağlantı noktası, aynı zamanda da ailenin sürekli bir cinselliğe kışkırtma odağı olabilmesi için sürekli uygun görülen bir şeydir bu ilişki. Batı bir yüzyılı aşkın bir süreyle ensestin yasaklanmasıyla bu denli ciddi biçimde ilgilendiyse ve ensest, toplumsal niteliği bir evrensel olgu ve kültüre zorunlu bir geçiş noktası olarak görüldüyse, bunun nedeni belki de bu yasağın bir ensest arzusuna karşı değil de, kurulmuş olan ama bir sürü yararlı yönüne rağmen yasaları ve evliliğin hukuksal biçimlerini bilmezlikten gelme gibi bir kusura sahip olan bu cinsellik tertibatının yaygınlaşmasına ve sonuçlarına karşı bir kendini savunma yöntemi olarak görülmesidir. Nasıl olursa olsun, her toplumun, dolayısıyla bizim toplumumuzun da, bu kuralların kuralına boyun eğdiğini olumlamak, tuhaf etkileri –ki bunlardan biri aile düzlemini duygusal olarak yoğunlaştırmasıdır– manipüle edilen bu cinsellik tertibatının eski ve koskoca evlilik bağı sisteminin elinden kurtulmamasını güvence altına alıyordu. Böylece hukuk, yeni iktidar mekaniği içinde bile sağ salim ayakta kalır. Çünkü XVIII. yüzyıldan itibaren hukuka yabancı bu denli teknoloji icat eden toplumumuzun paradoksu budur: Bir yandan ensestin sonuçlarından ve yaygınlaşmasından endişelenir, diğer yandan da bu sonuçları hukuksal biçimler çerçevesinde yeniden kodlamaya çalışır. Eğer bir kültürün eşiğinin ensest yasağı olduğu kabul edilirse, cinselliğin yeri, en eski zamanlardan beri hep yasa ve hukukun yanında olacaktır. Ensest yasağının kültürleraşırı olduğu kuramını bunca zamandır yeniden geliştiren etnoloji, bunun için tüm modern cinsellik

tertibatına ve bunun ürettiği kuramsal söylemlere gereksinmiştir.

XVII. yüzyıldan itibaren olanlar şöyle açımlanabilir: Önceleri aile kurumlarının kenarlarında (günah çıkarmada, eğitbilimde) gelişen cinsellik tertibatı yavaş yavaş merkez olarak aileyi alacaktır. Cinsellik tertibatının evlilik bağı tertibatı için tuhaf, yok edilemez ve tehlikeli bulunan yönleri (bu tehlikeye dair bilinç, günah çıkartan yetkililerin boşboğazlığına yöneltilen eleştirilerde ve bir süre sonra ortaya çıkan, çocukların özel ya da kamusal, kurumsal ya da aile içinde eğitimine ilişkin bütün tartışmalarda kendini gösterir)[2] aile tarafından ele alınır. Ancak kuşkusuz söz konusu aile, yeniden düzenlenmiş, sıkılaştırılmış, evlilik bağı tertibatı içerisinde üstlendiği işlevlere göre daha güçlenmiş

durumdadır. Ana babalar ve eşler, dışarıda doktorlara, eğitbilimcilere ve daha sonra psikiyatristlere dayanan, içerideyse evlilik bağı ilişkilerini aşmaya, "psikolojikleştirme" ya da "psikiyatrikleştirme"ye yönelen bir cinsellik tertibatının aile içindeki temel amillerine dönüşürler. İşte o zaman şu yeni kahramanlar devreye girer: Sinirli kadın, frijit zevce, duygusuz ya da katletme saplantılarına sahip ana, iktidarsız, sadist, sapkın koca, histerik ya da nörastenik kız, erken gelişmiş ve tükenmiş çocuk, evlenmeyi reddeden ya da evliyse karısını ihmal eden genç eşcinsel erkek. Bunlar doğru yoldan sapmış anormal cinselliğin karışık simalarıdır. Bu figürler anormal cinsellik kaygısını evlilik düzenine taşırlar ve evlilik bağı sisteminin değerlerinin cinsellik alanında da önem kazanması için ortam oluştururlar. İşte o zaman ailede hiç dinmeyen bir talep ortaya çıkar: Bu acı cinsellik ve bağ oyunlarını çözümlemede kendisine yardım edilmesi talebi; ve kendisine dışarıdan karışan ve onun modern biçimiyle sağlamlaşmasına katkıda bulunan bu cinsellik tertibatının tuzağına düşen aile, doktorlara, eğitbilimcilere, psikiyatristlere, papazlara, tüm olası "uzman"lara cinsel ıstırabının feryadını duyurur. Adeta aile kendisine aşılanan ve sürekli hatırlatılan ürkütücü gizi birdenbire keşfetmiştir: Evlilik bağının temel taşı olan aile, cinselliği tüm felaketlerinin kaynağı olarak görür. Ve böylece aile, en azından XIX. yüzyılın ortasından itibaren, kendi içinde cinselliğe ait olan en ufak izlerin peşine düşer, kendi kendinden en güç itirafları elde eder, bu konuyu iyi bilecek herkesin kendini dinlemesi için yakarır ve bir uçtan öbür uca sonsuz sınamaya açılır. Aile, cinsellik tertibatı içinde bir kristal prizmadır; gerçekte yansıttığı ve kırdığı bir cinselliği yayar görünür. İçine kolayca girilebilir olması ve bu dışa yansıt-

2. Molière'nin *Tartuffe*'üyle, Lenz'in *Eğitmen*'i (*Le Précepteur*), yüz yılı aşkın arayla, cinsellik tertibatının aile tertibatıyla bağlaşımını dile getirirler. *Tartuffe*'te, bu, tinsel yönlendirme, *Eğitmen*'de ise eğitim aracılığıyla aktarılır.

ma hareketi dolayısıyla aile, cinsellik tertibatı için en değerli taktik öğelerden biri olur.

Ama bütün bunlar gerilimsiz ve sorunsuz hallolmamıştır. Burada da Charcot hiç kuşkusuz temel bir kişiliktir. Yıllarca kendilerini serseme çeviren bu cinselliğin yükünü taşıyan ailelerin, hakemliğine ve ilgisine başvurdukları en saygın kişilerden biri olmuştur Charcot. Ve dünyanın dört bir yanından kendisine çocuklarını getiren ana babaları, karılarını getiren kocaları, kocalarını getiren karıları kabul eden Charcot'nun ilk tedavisi –ki bunu çoğu zaman öğrencilerine de öğütlemiştir– "hasta"yı ailesinden ayırmak ve onu daha iyi çözümlemek için aileyi olabildiğince az dinlemek olmuştur.[3] Charcot, cinsellik alanını doğrudan teknikliği ve özerkliği nörolojik modelle garanti edilen bir tıbbi uygulamayla tedavi edebilmek için, onu evlilik bağı sisteminden ayırmaya çalışırdı. Böylece tıp, aileler nezdinde temel bir görev ve büyük bir tehlike olması nedeniyle fertlere uğraşmalarını öğütlediği bu cinselliği, özgül bir bilimin kurallarına göre işlemek üzere yeniden ele alır. Ve Charcot, birçok kez, ailelerin kendi elleriyle getirdikleri hastayı nasıl güçlükle "teslim" ettiklerine, hastanın ayrı tutulduğu sağlıkevlerini nasıl kuşattıklarına ve nasıl ha bire burunlarını sokarak doktorun işini karıştırdıklarına dikkati çeker. Oysa, ailelerin kaygılanmaları yersizdir; doktor onlara cinsel olarak aile sistemiyle bütünleşebilecek kişiler kazandırmak için müdahale etmektedir; ve bu müdahale, her ne kadar cinsel bedeni manipüle etse de, onun açık bir söylem biçiminde dile gelmesine izin vermez. Bu "üreme nedenleri"nden söz etmemek gerekir: İşte çağımızın en ünlü kulağı, 1886 yılının bir günü Charcot'nun ağzından kısık bir sesle çıkan bu cümleyi duymuştur.

Psikanaliz gelip bu oyun alanına yerleşir; ama bunu kaygı ve yeniden güven duyma düzenini iyice değiştirerek yapar. Başlangıçta psikanalizin güvensizlik ve düşmanlık yaratması doğaldı, zira bu yöntem Charcot'nun öğrettiğini sınırına değin zorlayıp, kişilerin cinselliğini aile denetiminin dışında yokluyordu; cinselliğin kendisini nörolojik modelle örtmeksizin gün ışığına çıkarıyordu; dahası, yaptığı analizde aile ilişkilerini sorguluyordu. Ne var ki, teknik yöntemleri bağlamında cinselliğin itirafını aile egemenliğinin dışına taşır görünen psikanaliz,

3. Jean-Martin Charcot, *Leçons du Mardi* (*Salı Dersleri*), 7 Ocak 1888: "Histerik bir genç kızı iyice tedavi etmek için onu babası ve annesiyle bir arada bırakmamak, bir sağlıkevine yerleştirmek gerekir... Terbiyeli genç kızların, ayrılan annelerin arkasından ne kadar zaman gözyaşı döktüklerini biliyor musunuz? Ortalamasını alalım isterseniz; yarım saat... Pek uzun sayılmaz." 21 Şubat 1888: "Delikanlılarda, histeri durumunda yapılması gereken, onları annelerinden ayırmaktır. Anneleriyle kaldıkları sürece yapacak bir şey yoktur. Bazen baba da anne kadar dayanılmazdır; dolayısıyla en iyisi ikisini de ortadan kaldırmaktır."

bu cinselliğin tam merkezinde ve onun oluşum nedeni ve anlaşılırlık şifresi olarak evlilik bağı yasasını, evlenmenin, akrabalığın ve ensestin birbirine karışan devinimlerini buluyordu. Orada, herkesin cinselliğin kökeninde ana baba-çocuk ilişkisinin bulunacağı garantisi, her şeyin tam da tersi bir sürece işaret ettiği bir anda, cinsellik tertibatını evlilik bağı sistemine ilişik tutmayı sağlıyordu. Cinselliğin doğal olarak yasaya yabancı biçimde ortaya çıkma tehlikesi yoktu; cinsellik yasa aracılığıyla oluşuyordu. Ana babalar, çocuklarınızı psikanalize götürmekten çekinmeyin; çünkü analiz her durumda onlara, sevdiklerinin siz olduğunu öğretecektir. Çocuklar, öksüz olmamaktan ve kimliğinizin kökeninde Nesne-Ana'nızı ya da egemen Baba'nın simgesini bulmaktan dolayı pek yakınmayın, çünkü arzuya onlar sayesinde ulaşıyorsunuz. İşte onca tereddütten sonra, evlilik tertibatının ve aile sisteminin güçlenmeye gereksindiği toplumlardaki devasa psikanaliz tüketiminin nedeni budur. Çünkü tüm bu cinsellik tertibatı tarihinin temel hususlarından biri burada yatar: Bu husus, klasik Hıristiyanlıktaki "ten" teknolojisiyle, evlilik bağı sistemleri ve onu yönlendiren kurallara dayanarak doğdu, ama bugün tersi bir rol oynar; eski evlilik bağı tertibatına destek olma eğilimi gösteren kendisidir. Günümüzde, üç yüzyılı aşkın bir süredir ağır bir süreç gereğince birbirlerine dayanarak çalışan evlilik bağı ve cinsellik tertibatları, günah çıkartmadan psikanalize geçince konumlarını tersine çevirdiler; Hıristiyanlık öğretisinde, evlilik bağı yasası, keşfedilmeye başlanan "ten"i kodluyor ve ona ta başından hukuksal nitelikli bir temeli kabul ettiriyordu; psikanalizin ortaya çıkmasıyla birlikte, evlilik bağı kurallarına onları arzuya doyurma yoluyla yaşam şansı veren şey cinsellik olmuştur.

Araştırmamızın bundan sonraki ciltlerinde yer alacak farklı incelemelerde söz konusu olacak olan işte bu cinsellik tertibatını çözümlemektir; yani onun Hıristiyanlıktaki "ten"den yola çıkarak nasıl oluştuğunu, XIX. yüzyılda ortaya serilen dört büyük strateji gereğince nasıl geliştiğini çözümlemek. Bu stratejiler, çocuğun cinselleştirilmesi, kadının histerikleştirilmesi, sapkınların sınıflandırılması, nüfusların düzenlenmesidir. Bunların hepsi, artık bir yasaklama mercii değil de cinselleştirmenin esas etkeni olduğunu görmemiz gereken aileden geçen stratejilerdir.

İncelenecek ilk önemli evrenin bir "işgücü" oluşturma gerekliliğine (yani gereksiz "harcama" ve enerji sarfiyatı olmamalı, tüm güçler yalnız işe yönelmelidir) ve işgücünün yeniden üretimini sağlamaya (karıkoca ilişkisi, düzenli çocuk üretimi) tekabül ettiği söylenir. Buna göre ikinci dönem ise, ücretli emeğin sömürülmesinin XIX. yüzyılda-

kilerle aynı şiddetli ve fiziksel zorlamaları gerektirmediği ve beden politikasının artık cinselliğin kısıtlanması ve tek üreme rolüne indirgenmesini zorunlu kılmadığı şu *Spätkapitalismus* dönemine tekabül eder; bu dönemde ücretli emeğin sömürülmesinin yolu daha çok cinselliğin çoğul bir biçimde ekonominin denetlenmiş devrelerine doğru yönlendirilmesinden geçer; bu, sık kullanılan bir deyimle, baskı-ötesi niteliğe sahip bir yücelikten arındırma işlemidir.

Ancak, cinsellik politikası ortaya temel olarak yasağın yasasını değil, koca bir teknik aygıt koyuyorsa, söz konusu olan, cinselliğin bastırılmasından çok cinsellik üretimiyse, böylesi bir üstelemeden vazgeçilmeli, çözümlemeyi "işgücü" sorunundan uzaklaştırmalı ve ekonomik nedenlere dayalı olarak bastırılan cinsellik temasını savunan dağınık enerjiklik mutlaka terk edilmelidir.

D.DÖNEMSELLEŞTİRME

Cinsellik tarihini bastırma mekanizmalarını merkez alarak inceleyecek olursak iki kopmanın yaşandığını varsaymamız gerekecektir. Bunların birincisi XVII. yüzyılda olmuştur: Bu dönem, büyük yasaklamaların ortaya çıkması, yalnızca yetişkin ve karıkocaların cinselliğine değer verilmesi, edepliliğe yönelik zorlamalar, bedenin mutlak olarak unutturulması, susturulmalar ve dile ilişkin zorunlu utangaçlıkların doğuşudur. XX. yüzyılda ortaya çıkan ve gerçekte kopmadan çok bir anlamda eğrinin bükülmesine denk düşen ikinci dönem ise, bastırma mekanizmalarının gevşemeye başladığı zamandır: evlilik öncesi ve evlilik dışı ilişkiler konusunda sıkı cinsel yasaklardan göreli bir hoşgörüye geçilmiş, "sapkın"ların safdışı bırakılması ilkesi yumuşatılmış, bu tür kimselerin yasa tarafından mahkûm edilmeleri kısmen sona ermiş, çocukların cinselliğine ağırlığını koyan tabular büyük ölçüde kaldırılmıştır.

Bu yöntemlerin, yani buluşların, araçsal dönüşümlerin ve etkilerin kronolojisini izlemeye çalışmak gerekir. Ancak bir de bunların kullanımının takvimi, yayılma ve sonuçlarının (uyruklaştırma ya da direnme gibi sonuçlarının) kronolojisi vardır. Kuşkusuz bu çoğul tarihlemeler, genelde XVII. ile XX. yüzyıl arasına konumlandırılan baskıcı dönemle çakışmaz.

1. Bizatihi tekniklerin kronolojisi eskilere dayanır. Bunların oluşum noktalarını ortaçağ Hıristiyanlığının günah çıkarma uygulamalarında ya da daha doğrusu bir yanda bütün Hıristiyan müminlere Latran

Konsili'nce kabul ettirilen zorunlu, tüketici ve düzenli itirafın, diğer yandaysa XIV. yüzyıldan itibaren özel bir yoğunlukla gelişen çilecilik, tinsel temrin ve mistisizm yöntemlerinin oluşturduğu ikili dizide aramak gerekir. Önce Reform, sonra da üçlü Katoliklik "tenin geleneksel teknolojisi" diye adlandırabileceğimiz şeydeki önemli bir değişim ve bölünmeye damgalarını vururlar. Sözü geçen bölünmenin derinliği iyi anlaşımalıdır; ama bu yine de Katolik ve Protestanlardaki vicdan yoklamasıyla öğretisel yönlendirme yöntemlerinde belli bir koşutluk olduğunu dışlamaz: Her ikisinde de, çeşitli inceliklerle "ten arzuları"nın çözümleme yöntemleri ve söyleme geçirilmesi yerleşir. Bu, XVI. yüzyıldan itibaren uzun kuramsal çalışmalar çerçevesinde gelişen ve

XVIII. yüzyıl sonunda bir yanda Alphonse de Liguori'nin yumuşatılmış katılığını, öte yandan Wesleyci eğitbilimi simgeleyebilecek formüllerde sabitlenen zengin ve ince bir tekniktir.

Öte yandan, aynı XVIII. yüzyılın yarısında, belirlenmesi gereken nedenlerle yepyeni bir cinsellik teknolojisi doğmaktaydı. Bu teknik yepyeniydi, çünkü günah temasından gerçek anlamda bağımsız olmasa da, büyük çoğunluğuyla kilise kurumunun dışındaydı. Bu teknoloji, eğitbilim, tıp ve iktisat aracılığıyla cinselliği yalnızca laik bir soruna değil, aynı zamanda bir devlet sorununa dönüştürüyordu; ve hatta hem toplumsal bünyenin bütününün, hem de onu oluşturan kişilerin hemen hemen her birinin kendini gözetim altına almaya çağrıldığı bir sorun çıkıyordu ortaya. Bu teknolojinin yepyeni olmasının bir diğer nedeni de üç eksen çevresinde gelişmesiydi: Çocuğun özgül cinsel etkinliğini hedefleyen eğitbilim, kadınlara özgü cinsel fizyolojiyi hedefleyen tıp ve kendiliğinden ya da planlanmış doğum kontrolünü hedefleyen demografi eksenleri. "Gençlik günahı", "sinir hastalıkları" ve "üremeye ilişkin hileler" (ki ileride bu hileler "ölümcül gizler" diye adlandırılmıştır) bu yeni teknolojinin üç ayrıcalıklı alanını oluştururlar. Kuşkusuz söz konusu teknoloji, bu noktaların her biri için, biraz da basitleştirerek, Hıristiyanlığın oluşturduğu yöntemleri yeniden ele alır: Çocuğun cinsel etkinliği, Hıristiyanlığın tinsel eğitbiliminde daha önce bir sorun olarak ortaya atılmıştır (*Mollities*'in günahına ilişkin ilk elkitabının eğitmen ve gizemci olan Gerson tarafından XV. yüzyılda kaleme alınmış olması ve XVIII. yüzyılda Dekker tarafından kaleme alınan *Onania* kitabının kelimesi kelimesine Anglikan öğretisinin geliştirdiği örnekleri kullanması birer rastlantı değildir); sinir hastalıklarına ve sıcak basmalarına ilişkin tıp da, XVIII. yüzyılda tinsel yoklama ve günah çıkarmaya ilişkin son derece "gizli" pratiklerde ciddi bir bunalım başlatmış olan cin çarpma olayları münasebetiyle ortaya çıkmış bulu-

nan analiz alanını tekrar ele alır (sinir hastalığı, kuşkusuz cin çarpmanın hakikati değildir ama öte yandan histeriye ilişkin tıp da, "sapkın kadınlar"ın eski usulde yönlendirilmesiyle tamamen ilişkisiz değildir), ve doğurganlığa ilişkin kampanyalar, Hıristiyanlıktaki günah çıkarmanın inatla yoklamasını sürdürdüğü karıkoca ilişkilerinin denetimini, bir başka biçim ve bir başka düzeye taşır. Bu gözle görülür süreklilik, temel bir dönüşümü engellemez: O andan itibaren, cinsellik teknolojisi, özünde tıp kurumuna, normallik talebine ve ölüm ile sonsuz ceza (cehenneme gitme) yerine yaşam ve hastalık sorununa bağlı olarak düzenlenecektir. "Ten" organizmayla çakıştırılır.

Bu dönüşüm XVIII. – XIX. yüzyıl dönemecinde yer alır ve kendisinden türeyen birçok başka dönüşüme yol açar. Bunlardan biri, önce cinsellik tıbbını genel vücut tıbbından ayırdı; organik bozulma olmasa da, oluşum anormallikleri, sapmalar, sakatlıklar ya da patolojik süreçler doğurabilecek bir "cinsel içgüdü"yü başka öğelerden ayrıştırdı. Heinrich Kaan'ın *Psychopathia sexualis*'i (1846) buna bir gösterge işlevi görebilir: Cinsel organın bedene oranla görece özerkleşmesi, birbirini tamamlayıcı biçimde ona özgü bir tıbbın, bir "ortopedi"nin ortaya çıkması, kısacası eski ahlâkçı baştan çıkma ve aşırılık kategorilerinin yerini alacak bu "sapkınlıklar"ın mediko-psikolojik geniş alanının açılması bu yıllara dayanır. Aynı dönemde, kalıtımın çözümlenmesi, cinselliği (cinsel ilişkiler, zührevi hastalıklar, evlilik bağları, sapkınlıklar) insan türü karşısında "biyolojik sorumluluk" konumuna oturtuyordu: Cinsellik yalnız kendi hastalıklarına maruz olmakla kalmıyor, eğer denetlenmezse ya hastalıkları ileriki kuşaklara aktarıyor, ya da bu kuşaklarda yeni hastalıklar yaratabiliyor, böylece insan türüne ait patolojik bir birikimin kökeninde yer alıyordu. Evliliklerin, doğumların ve yaşamların devlete bağlı olarak işletilmesi için geliştirilen salt tıbbi değil aynı zamanda da siyasal proje buradan kaynaklanır; cinsellik ve doğurganlık yönetilmelidir. Cinsellik teknolojisinde, sapkınlıklar tıbbı ve öjenizm [soy ıslahı] programları, XIX. yüzylın ikinci yarısının en büyük iki yeniliğini oluşturur.

Bunlar birbirlerine kolayca eklemlenen yeniliklerdir çünkü "bozulma" kuramı onlara sürekli birbirlerine gönderme yapma olanağı verir; bu bozulma kuramı, çeşitli –organik, işlevsel ya da psikolojik olmaları bir şey değiştirmeyen– hastalıklar taşıyan bir kalıtımın nasıl eninde sonunda ortaya bir cinsel sapkın çıkardığını açıklıyordu (bir teşhirci ya da eşcinselin soykütüğüne bakın, mutlaka yarı felçli bir dede, veremli bir ana ya da baba veya bunak bir amca bulursunuz); ama aynı kuram bir cinsel sapkınlığın sonraki kuşakları nasıl tükettiğini de ortaya ko-

yuyordu (çocukların raşitizmi, ileriki kuşakların kısırlığı). Sapkınlık-kalıtım-bozulma dizisinin oluşturduğu bütün, yeni cinsellik teknolojilerinin katı çekirdeğini oluşturdu. Burada söz konusu olanın, bilimsel olarak yetersiz ve aşırı derecede ahlâklılaştırıcı bir tıbbi kuram olduğunu da düşünmemek gerekir. Bu bütünün dağılım yüzeyi geniş ve yerleşimi derin olmuştur. Yalnız psikiyatri değil, aynı zamanda içtihat, adli tıp, tehlikeli ya da tehlikeye maruz çocukların gözetimi de uzun zaman "bozulma" ve kalıtım-sapkınlık sistemi doğrultusunda çalıştı. Güçlendirilmiş ve akla yatkın biçimi devlet ırkçılığı olan koskoca bir toplumsal pratik, bu cinsellik teknolojisine tehlikeli bir güç ve uzun vadeli etkiler kazandırmıştır.

Ve psikanalizin XIX. yüzyıl sonunda edindiği benzersiz konum, onun büyük bozulma sisteminde yarattığı kopma dikkate alınmaksızın yeterince anlaşılmaz. Psikanaliz, cinsel içgüdüye özgü bir tıbbi teknoloji projesini yeniden ele aldı; ama onu kalıtımla (dolayısıyla da bütün ırkçılıklar ve öjenizmlerle) olan bağıntılarından arındırmaya çalıştı. İşte şimdi, Freud'da var olan normalleştirme istencini ele alabilir, psikanaliz kurumunun yıllardan beri oynadığı rolü açığa çıkarabiliriz. Bu kurum, Hıristiyan Batı'nın tarihinde iyice eskilere dayanan ve XIX. yüzyılda cinselliğin tıbbileştirilmesi girişiminde bulunan teknolojiler arasında, sapkınlık-kalıtım-bozulma sisteminin siyasal ve kurumsal sonuçlarına 1940'lı yıllara değin katı biçimde karşı çıkan tek teknoloji olmuştur.

Görüldüğü gibi, dönüşümleri, yer değiştirmeleri ve kopmalarıyla tüm bu tekniklerin soykütüğü, ilkçağda başlayan ve XX. yüzyılda yavaş yavaş kapanmakta olan uzun bir baskıcı evre varsayımıyla çakışmaz. Bundan ziyade sürekli bir buluşçuluk, yöntem ve yordamların sürekli çoğalması gözlemlenmiştir; bu çoğaltıcı tarihte özel olarak verimli iki an vardır: XVI. yüzyılın ortalarına doğru günah çıkarma ve yoklama yöntemlerinin gelişmesi ve XIX. yüzyıl başında cinselliğe özgü tıbbi teknolojilerin belirmesi.

2. Ama bu önerilende yalnızca tekniklerin kendilerinin bir tarihlemesi olacaktır. Yayılmalarının ve uygulanım noktalarının tarihi başkadır. Eğer cinsellik tarihi baskı kavramlarıyla yazılır ve bu baskı emeğin kullanımına bağlanırsa, cinsel denetimlerin yoksul sınıflara yönelik olanlarının daha yoğun ve titiz olduğunu varsaymak gerekecektir; o zaman da bu denetimlerin, daha büyük bir egemenliğin ve daha sistematik bir sömürünün izinden gittiği düşünülmelidir: Yetişkin, genç, yaşamak için işgücünden başka hiçbir şeye sahip olmayan insan, gereksiz arzulara harcanan enerjilerin zorunlu çalışmaya yönlendirilme-

sini amaçlayan bir boyun eğdirmenin ilk hedefini oluşturmuş olmalıdır buna göre. Oysa görünürde olaylar bu biçimde gelişmemiştir. Tersine, en katı teknikler ekonomik olarak ayrıcalıklı ve siyasal olarak yöneten konumundaki sınıflar içinde gelişmiş ve özellikle bu sınıflarda uygulanmıştır. Günah çıkarma, kişilerin kendilerini sınaması, tene ilişkin günahların üzerine uzun uzun çalışılması, ten arzularının titizlikle ortaya çıkarılması: Bütün bunlar ancak kısıtlı grupların ulaşabileceği incelikli yöntemlerdir. Alphonse de Liguori'nin tövbe yönteminin, Wesley'in Metodistlere önerdiği kuralların, bunlara daha geniş bir yayılma olanağı verdiği doğrudur; ama bu, ancak kayda değer bir basitleştirme pahasına olmuştur. Aynı şey, cinselliğin denetim mercii ve doyum noktası olan aile için de söylenebilir: Çocukların ya da yeniyetmelerin cinsel etkinlikleri, ilk önce "burjuva" ya da "aristokrat" ailede sorunsallaştırılmıştır; kadının cinsel etkinliği onda tıbbileşmiş; cinselliğin olası patolojisi, seksi gözetmenin aciliyeti ve rasyonel bir düzeltme teknolojisi bulmanın gerekliliği konusunda ilk o uyarılmıştır. Cinselliğin psikiyatrikleştirilmesinin de ilk düzlemi bu aile olmuştur. Kendine korkular bularak, reçeteler icat ederek, bilgece teknikleri yardıma çağırarak, kendi kendine tekrarlayabileceği sayısız söylemler ortaya çıkararak aşırı cinsel uyarılmışlıkla ilişkiye de ilk o girmiştir. Burjuvazi, önemli olanın, kırılgan hazinenin ve mutlaka bilinmesi gereken gizin kendi cinsel etkinliği olduğunu düşünmekle işe başlar. Unutmamak gerekir ki, cinsellik tertibatının el attığı ilk kişilik, "cinselleştirilen"lerin birincileri arasında yer alan ilk insan, bir "değer" olarak yerini almak zorunda olduğu sosyeteyle kendisine yeni karılık ve analık zorunluluklarıı yükleyen ailenin sınırında yer alan "boşta gezen" kadındır: Böylece sinirli kadın, "sıcak basan" kadın ortaya çıkmış, kadının histerikleştirilmesi, yerleşme noktasını bu bağlamda bulmuştur. Gelecekteki cevherini gizli hazlarda heba eden yeniyetmeye gelince: XVIII. yüzyıl sonundan XIX. yüzyıl sonuna değin doktorları ve eğitmenleri bu derece uğraştıran mastürbasyon düşkünü çocuk, bir halk çocuğu, beden disiplinlerini öğrenmesi gereken geleceğin işçisi değil, özel kolej öğrencisi, hizmetçiler, özel öğretmenler ve dadılarla çevrili olan, fizik gücünden çok entelektüel yeteneklerini, ahlâksal görevini ve ailesiyle sınıfına sağlamak zorunda olduğu sağlıklı gelecek kuşakları tehlikeye atan çocuktu.

Buna karşılık, halk katmanları uzun süre "cinsellik" tertibatının dışında kaldılar. Kuşkusuz bu kesimler özel usullerle "evlilik bağları"nın tertibatına boyun eğiyorlardı: Meşru evlilik ve doğurganlığın önemsenmesi, kan bağı olanlar arasında evliliklerin yasaklanması, toplum-

sal ve yerel iç evliliklerin öğütlenmesi bu tertibatın gerekleriydi. Buna karşılık, bu kesimlerin Hıristiyanlığın ten teknolojisinden etkilenmiş olma olasılıkları pek azdır. Cinselleştirme mekanizmalarına gelince, bunlar yoksul sınıflara yavaş yavaş ve kuşkusuz birbirini izleyen üç evrede sokuldu. Birincisi doğum kontrol meselelerini kapsıyordu. Bu evre, doğayı aldatma sanatının kentli sefihlerin ayrıcalığında olmadığı, aslında doğaya iyice yakın olduklarından diğerlerine oranla bu işlerden daha çok tiksinmeleri gereken kişiler tarafından da bilindiği ve uygulandığı anlaşıldığında başladı; sonra, 1830 yıllarında "kilise yasasına uygun" ailenin düzenlenmesi söz konusu olduğunda, kent proletaryasının uyruklaştırılması için zorunlu bir siyasal denetim ve iktisadi dü-
92 zenleme aracı belirdi: "Yoksul sınıfların ahlâklılaştırılması" için girişilen büyük kampanyaydı bu; ve nihayet, XIX. yüzyıl sonunda genel bir toplum ve ırk koruması adına sapkınlıkların hukuksal ve tıbbi denetimi belirdiğinde, üçüncü evre de aşılmış oldu. Ayrıcalıklı sınıflar tarafından ve onlara yönelik olarak en karmaşık ve en yoğun biçimleriyle geliştirilen "cinsellik" tertibatının işte bu andan itibaren bütün toplumsal bünyeye yayıldığı söylenebilir. Ama bu tertibat her yerde aynı biçimde ortaya çıkmadı ve her yerde aynı araçları kullanmadı (tıbbi düzlemle hukuksal düzlemin karşılıklı rolleri her yerde aynı olmadı, cinselliğe ilişkin tıbbın işleyiş biçimi de aynı değildi).

***

Kronolojiye ilişkin bu anımsatmalar –ister tekniklerin icadına, ister yayılma takvimlerine ilişkin olsun– kendilerine göre bir önem taşırlar. Bu saptamalar, başı ve sonu olan ve en azından bükülme noktalarıyla bir eğri oluşturan bir baskıcı dönem düşüncesini iyice şüpheli kılarlar. Görülen o ki, bir cinsel kısıtlama çağı olmamıştır; yine aynı anımsatmalar, toplumun her düzeyinde ve bütün sınıflarda sürecin türdeş olduğu düşüncesini de şüpheli kılar: Tek bir cinsellik politikası olmamıştır. Ama bu anımsatmaların asıl yaptığı, sürecin anlamı ve varlık nedenlerini sorunsallaştırmaktır. Anlaşıldığı üzere, cinsellik tertibatı, geleneksel olarak "yöneten sınıflar" diye adlandırılan kesim tarafından diğerlerinin hazzını sınırlama ilkesi olarak oluşturulmamıştır. Ortaya çıkan, bu sınıfların söz konusu tertibatı önce kendi üzerlerinde denedikleri olgusudur. Acaba Reform, yeni iş ahlâkı ya da kapitalizmin atılımı konusunda onca kez tanımlanan burjuva çileciliği yeni bir değişikliğe mi uğradı? Bu çerçevede beliren, bir çileciliğin, en azından hazdan feragatin ya da tenin safdışı bırakılmasının değil, tersine bedenin yoğunlaşmasının, sağlığın ve onun varoluş koşullarının sorunsallaştırılması-

nın, yaşamı azami kılma amaçlı yeni tekniklerin söz konusu olduğudur. Sorun, sömürülecek sınıfların cinsel etkinliğinin bastırılmasından çok, "egemen olan" sınıfların bedeni, gücü, uzun ömürlü olması, çocukları ve soylarıydı. Hazların, söylemlerin, hakikatlerin ve iktidarların yeni dağılımı olarak cinsellik tertibatı ilk kertede bu bağlamda kuruldu. Bu yüzden burada tespit edilmesi gereken olgu bir sınıfın köleleştirilmesi değil, bir başka sınıfın kendi kendini olumlamasıdır. Bu, daha sonraları –farklı dönüşümler pahasına– bir ekonomik denetim ve siyasal bağımlılaştırma yöntemi olarak başka sınıflara da yayılan bir savunma, koruma, güçlendirme ve coşturmaydı. Kendisinin icat ettiği bir iktidar ve bilgi teknolojisi aracılığıyla kendi cinsel etkinliğinin kuşatılmasıyla, burjuvazi, kendi bedeninin, duyumlarının, hazlarının, 93
sağlığının ve yaşamını sürdürmesinin yüksek siyasal bedelinin önemini vurguluyordu. Tüm bu yöntemlerde var olabilecek kısıtlamaları, utangaçlıkları, savuşturmaları ya da suskunluğu cımbızla ayırıp bunları yapıcı bir yasağa, içe atmaya ya da ölüm içgüdüsüne bağlamayalım. Söz konusu olan, başkalarının bağımlılaştırılmasında değil kendini kanıtlamada ortaya çıkan siyasal bir düzenlemeydi. Ve XVIII. yüzyılda hegemonyacı olmaya başlayan sınıf, bedeninden, salt üremeye yaramadığı sürece gereksiz, masraflı ve tehlikeli olan bir cinsel etkinliğini kaldırıp atmak şöyle dursun, tersine kendisine, bakılması, korunması, geliştirilmesi, her türlü tehlike ve temasa karşı kollanması ve ayrıcalıklı değerinin korunması için başkalarından tecrit edilmesi gereken bir beden hediye etti. Ve bunu da başka yöntemlerin yanı sıra bir cinsellik teknolojisi edinerek başardı.

Cinsel organ, bedenin, burjuvazinin egemen olduğu kişileri işe koşmak için safdışı bıraktığı ya da iptal ettiği bölümü değildir. Cinsellik, burjuvaziyi diğer her şeyden çok daha fazla kaygılandırmış ve meşgul etmiş olan, bakım istemiş ve elde etmiş olan, bir korku, merak, tat alma ve ateş karışımıyla bizzat burjuvazi tarafından geliştirilen bir öğedir. Burjuvazi ona gizemli ve belirsiz bir güç yakıştırarak bedenini onunla tanımlamış ya da en azından ona sunmuştur; onu gelecekteki sağlığından sorumlu tutarak yaşamını ve ölümünü ona bağlamıştır; soyu üzerinde kaçınılmaz etkileri olacağını varsayarak geleceğini onun ellerine bırakmış; en gizli ve en belirleyici öğesini oluşturduğu bahanesiyle ruhunu ona bağımlı kılmıştır. Başkalarına bir cinsel organ sahibi olma ve onu keyfine göre kullanma hakkını tanımamak uğruna kendini hadım eden bir burjuvazi düşünmeyelim. Burjuvaziyi, daha çok XVIII. yüzyıl ortasından itibaren bir cinsellik edinmeye ve ondan yola çıkarak özgül bir beden, sağlığıyla, hijyeniyle, üreteceği soy ve ırkla bir "sınıf" bedeni oluşturmaya çabalayan kesim olarak görmek

gerekir: Yapmaya uğraştığı, bedeninin kendi kendini cinselleştirmesi, cinsel organın kendi bedeninde vücut bulması, cinsel organla bedenin bir tür iç evlilik yapmasıdır. Bunun ise şüphesiz birçok nedeni vardı.

Bunlardan birincisi, soyluluğun kast ayırımını belli etmek ve sürdürmek için kullandığı yöntemlerin başka biçimlere aktarılışıdır. Zira aristokrasi de bedeninin özgüllüğünü olumlamıştı, ama bunu *kan* biçiminde, yani soykütüğünün eskiliği ve evlilik bağlarının değeri biçiminde gerçekleştirmişti; burjuvazi bir beden edinmek için ters yöne, gelecekteki soyuna ve organizmasının sağlığına baktı. Burjuvazinin "kan"ı cinsel etkinliği oldu. Üstelik bu bir sözcük oyunu değildi; soyluluğun kast davranışlarına özgü pek çok tema XIX. yüzyıl burjuvazi-

sinde bulunuyordu, ama biyolojik, tıbbi, ya da öjenik davranış kuralları biçiminde. Soykütüksel kaygı, kalıtım uğraşına dönüştü; evlenmelerde yalnızca iktisadi gereklilikler, toplumsal türdeşlik kuralları, miras vaatleri değil, kalıtsal tehditler de dikkate alındı; aileler adeta üzerinde ailenin hastalıkları ve kusurları bulunan ters çevrilmiş bir arma taşıyor ve bunu saklıyorlardı –büyükbabanın felci, annenin sinirsel zayıflığı, küçük kız kardeşin veremi, histerik ya da erotoman teyzeler, kötü alışkanlıkları olan kuzenler bu armalarda taşınırdı. Ama cinsel bedene ilişkin bu kaygıda, soyluluğun kendini kanıtlamaya yönelik temalarının burjuvazi tarafından devralınmasından öte bir şeyler vardı. Bir başka proje daha söz konusuydu: Gücün, kudretin, sağlığın ve yaşamın sonsuz ölçüde genişlemesi projesi. Bedenin değer kazanması burjuva hegemonyasının büyüme ve yerleşme süreciyle ilintilidir: Ama bu, işgücüne yüklenen ticari değerden dolayı değil, burjuvazinin bugünü ve geleceği için kendi beden "kültürü"nün siyasal, iktisadi ve tarihsel olarak temsil ettiği şeyden dolayı böyledir. Burjuvazinin egemenliği bir ölçüde buna bağlıydı; ve bu yalnızca bir iktisat ya da ideoloji sorunu değil, aynı zamanda da "fiziksel" bir sorundu. XVIII. yüzyıl sonunda bol miktarda yayımlanan, hijyen, uzun yaşama sanatı, sağlıklı çocuk yapma ve çocukların yaşamalarını sağlama, insan soyunun devamını geliştirme yöntemlerine ilişkin kitaplar buna tanıklık eder; yine bu yapıtlar aynı zamanda bu beden ve cinsellik kaygısıyla belli bir "ırkçılık"ın bağıntısını onaylar. Ama bu ırkçılık, soyluluğun dışavurduğu ve temel olarak muhafazakâr amaçlara göre düzenlenmiş olan ırkçılıktan çok farklıdır. Her ne kadar henüz tohum halinde olsa ve bizim sonradan tattığımız meyvelerini XIX. yüzyılın ikinci yarısında verecek olsa da, burada söz konusu olan dinamik bir ırkçılık, bir yayılma ırkçılığıdır.

Burjuvazinin bedenin silinmesini ve cinselliğin içe atılmasını simgelediğini ve sınıf savaşının bu içe atmayı ortadan kaldırmayı kapsadı-

ğını düşünenler beni affetsinler. Burjuvazinin "kendiliğinden felsefesi" belki de söylendiği denli idealist ve hadım edici değildir; ne olursa olsun, burjuvazinin ilk işi bir beden ve bir cinsellik edinmek ve kendisine güç, ölümsüzlük ve bir cinsellik tertibatı düzenleme yoluyla bu bedenin yüzyıl boyunca çoğalmasını sağlamak oldu. Ve bu süreç, burjuvazinin farklılığını ve hegemonyasını kanıtladığı harekete bağlıydı. Şüphesiz sınıf bilincinin ilk biçimlerinden birinin bedenin olumlanması olduğunu kabul etmek gerekecektir. En azından XVIII. yüzyıl burjuvazisi için bu böyle olmuştur; burjuvazi soyluların mavi kanını sağlam bir organizma ve sağlıklı bir cinselliğe çevirmiştir; bu durumda, diğer sınıfların –tam da sömürdüğü sınıfların– bir bedene ve cinsel etkinliğine sahip olduğunu kabullenmek için onca zaman beklemesi ve onca tereddüt geçirmiş olması anlaşılır olmaktadır. Özellikle de XIX. yüzyılın ilk yarısında proletaryaya tanınan yaşam koşulları, onun bedenini ve cinsel etkinliğini dert edinmekten çok uzakta olunduğunu gösterir.[3] Bu insanların yaşamaları ya da ölmeleri hiç önemli değildi, çünkü onlar nasıl olsa kendiliklerinden ürerdi. Proletaryanın bir bedene ve bir cinselliğe sahip olması, sağlığının, cinselliğinin ve üremesinin sorun teşkil etmesi için çatışmaların çıkması (özellikle de kentsel uzam konusunda: Bir arada yaşama, yakın komşuluk, mikrop bulaştırma, 1832'deki kolera gibi salgın hastalıklar, ya da fuhuş ve zührevi hastalıklar çerçevesinde oluşan çatışmalar); ekonomik gerekliliklerin belirmesi (istikrarlı ve uzman bir işgücü gerektiren ağır sanayinin gelişmesi, nüfus akışlarını denetleme ve demografik düzenlemelere ulaşma gerekliliği) ve nihayet, sonunda kabul edilen bu cinselliği ve bu bedeni gözetim altında tutacak bir denetim teknolojisinin kurulması (okul, konut siyaseti, kamu sağlığı, yardım ve sigorta kurumları, toplulukların genel olarak tıbbileştirilmesi, kısacası cinsellik tertibatının tehlikesizce sömürülen sınıfa ithalini sağlayan idari ve teknik aygıt biçimlerinde; böylece proletarya burjuvaziye karşı kendi sınıfını olumlayıcı bir rol oynama tehlikesini taşımıyor, onun hegemonyasının aracı olarak kalıyordu) gerekti. Proletaryanın bu tertibatı kabullenmekteki tereddütleri ve bütün bu cinselliğin burjuvazinin sorunu olduğunu, kendisini ilgilendirmediğini söylemesi herhalde bundan kaynaklanır.

Bazıları, aynı anda ve simetrik iki ikiyüzlülüğü ifşa edebileceklerini sanırlar: Kendi cinselliğini reddeden burjuvazinin ikiyüzlülüğü (ki egemen olan budur) ve kendi cinselliğini, karşıdaki ideolojiyi kabul etme yoluyla reddeden proletaryanın küçük çaplı ikiyüzlülüğü. Ama böyle düşünmek, tam tersine burjuvazinin kibirli bir siyasal olumlamayla kendine geveze bir cinsellik edindiğini ve proletaryanın bu cin-

3. Bkz. K. Marx, *Kapital*, I. Kitap, Bölüm 10, 2: "Aşırı Emeğe Susamış Sermaye."

selliği kendisine daha sonra ve bağımlı kılma amacıyla kabul ettirilmesinden dolayı uzun zaman reddettiği olgusunu yanlış anlamak olur. Eğer "cinselliğin", karmaşık bir siyasal teknolojiye bağlı belli bir tertibatın bedenlerde, davranışlarda, toplumsal ilişkilerde yarattığı bir etkiler bütünü olduğu doğruysa, bu tertibatın her yerde simetrik biçimde işlemediğini ve dolayısıyla aynı sonuçlara yol açmadığını kabul etmek gerekir. O zaman da uzun süreden beri itibarını yitirmiş bulunan açıklamalara geri dönmek ve bir burjuva cinselliğinin, yani sınıf cinselliklerinin olduğunu söylemek gerekir. Ya da daha doğrusu, cinselliğin aslında tarihsel olarak burjuva olduğunu ve birbirini izleyen yer değiştirmeleri ve kaymalarıyla özgül sınıfsal sonuçlara yol açtığını söylemek
96 uygun düşecektir.

***

Bir şey daha var. Demek ki XIX. yüzyılda, cinsellik tertibatının genelleşmesi hegemonyacı bir odaktan yola çıkarak gerçekleşmiştir. Hatta neredeyse, başka bir kipe bağlı olarak ve farklı araçlarla olsa bile, toplumsal bünyenin tümü bir "cinsel beden"e sahip olmuştur. Cinselliğin evrenselliği midir bu? İşte farklılaştırıcı yeni bir öğe burada devreye girer. Burjuvazinin XVIII. yüzyıl sonunda, soyluların değerli kanının karşısına kendi bedenini ve değerli cinselliğini çıkarması gibi, XIX. yüzyıl sonunda da gene burjuvazi bu kez başkalarının cinselliği karşısında kendisinin özgüllüğünü tanımlamaya, kendi cinselliğini farklı olarak ele almaya, bedenini biricik kılan ve koruyan bir paylaşım çizgisi çizmeye çalışacaktır. Bu, cinselliği yerleştiren değil, tersine onu silen çizgi olacaktır; farklılığı yaratacak olan, yasak ya da en azından yasağın uygulanma biçimi ve dayatılışındaki kararlılık olacaktır. Yavaş yavaş bütün cinsellik tertibatını kaplayacak ve ona genel bir yasak anlamı verecek olan baskı kuramının çıkış noktası burda yer alır. Bu kuram tarihsel olarak cinsellik tertibatının yayılmasıyla bağlantılıdır. Bir yandan, her cinselliğin yasaya boyun eğmesi gerektiği, hatta dahası, onun ancak yasanın etkisiyle cinsellik olduğu ilkesini koyarak onun otoriter ve zorlayıcı yayılmasını doğrulayacaktır: Söz konusu olan sadece cinselliğinizi yasaya sunma zorunluluğu değildir, aynı şekilde, ancak yasaya bağımlı olmakla bir cinselliğiniz olabilir. Ne var ki, bir başka yönden, bu baskı kuramı, bu cinsellik tertibatının genele dağılımının yerine yasakların sınıflara göre değişen uygulamalarının çözümlemesini koyacaktır. XVIII. yüzyıl sonunda "içimizde kuşkulanmamız ve gözetmemiz gereken değerli bir öğe vardır; eğer sonsuz kötülükler doğmasını istemiyorsak ona bütün ilgimizi göstermeliyiz" diyen söy-

lemden, “diğerlerininkinden farklı olarak bizim cinselliğimiz öyle yoğun bir baskı rejimine tabidir ki tehlike artık buradadır; cinsellik, günah çıkaran papazların, ahlâkçıların, eğitbilimcilerin ve doktorların önceki kuşaklara aralıksız söyledikleri gibi tehlikeli bir giz olmakla kalmaz. Yalnızca onu kendi gerçeğinin içinden çekip çıkarmak yeterli olmaz, çünkü eğer kendinde bu denli tehlike taşıyorsa, bu bizim onu –kuruntu, aşırı sivri bir günah duygusu ya da ikiyüzlülük olarak adlandırılabilecek nedenlerden ötürü– uzun zaman suskunluğa mahkûm etmemizden dolayıdır” diyen bir söyleme geçtik. O andan itibaren, toplumsal farklılaşma kendini bedenin “cinsel” niteliğinde değil, bastırılmasının yoğunluğunda tanımlamaya başladı.

Psikanaliz bu noktada devreye girdi: Aynı zamanda hem yasa ile ar- 97/F7
zunun geçişkenliğinin kuramı, hem de yasağın etkilerini, katılığının kendisini hastalık taşıyıcı hale getirdiği yerde silme tekniğiydi psikanaliz. Psikanaliz, tarihsel olarak su yüzüne çıkışında, cinsellik tertibatının ve bu bağlamda ortaya çıkan ikincil farklılaşma mekanizmalarının yaygınlaşmasından ayrı tutulamaz. Ensest sorunu bu açıdan da anlamlıdır. Bir yandan gördüğümüz gibi bu tür ilişkinin yasaklanması, hem evlilik bağı sistemi, hem de cinsellik rejimi üzerine düşünülmesini sağlayan kesinlikle evrensel bir ilke olarak ortaya konur; bu yasaklama şu ya da bu biçimde, her toplum ve her kişi için geçerlidir. Ama öte yandan, pratikte psikanaliz, bu tür ilişkiye başvurma durumunda olanlarda bunun doğurabileceği bastırma etkilerini ortadan kaldırma çabasındadır ve onlara ensest nitelikli arzularını söylem düzeyinde dile getirme olanağı verir. Öte yandan aynı dönemde, psikanalizin yanaşamadığı yerlerde, kırsal kesimde ya da bazı kentsel çevrelerde var olan biçimiyle ensest alışkanlığına karşı sistematik bir kovalamaca başlıyordu: Buna bir son vermek için sıkı bir idari ve hukuksal çember oluşturuldu. Çocukları korumaya ya da “tehlike altında bulunan” reşit olmayanları vesayete almaya yönelik bütün bir siyaset, çocukların, –yer darlığı, aşırı yakınlık, sefahat alışkanlığı, yaban “ilkellik” ya da bozulmadan dolayı– ensest alışkanlığı olduğundan kuşkulanılan ailelerin elinden alınmasını kısmi bir hedef olarak benimsemiştir. XVIII. yüzyıldan itibaren, cinsellik tertibatı ana baba ve çocuklar arasındaki duygusal sevgi ilişkilerini ve bedensel yakınlaşmaları yoğunlaştırmışken, burjuva ailesinde sürekli bir enseste kışkırtma olmuşken, halk sınıflarına uygulanan cinsellik rejimi bunun tersine ensest pratiklerinin dışlanmasını ya da bir başka biçim alarak yer değiştirmesini içeriyordu. Davranış olarak ensest bir yanda kovalanırken, öte yanda psikanalistler, arzu olarak ensesti gün ışığına çıkarmaya ve bunun içe atılmasını sağlayan katılığı, bundan rahatsız olan kişilerde ortadan kaldırma-

ya çalışıyordu. Unutmamak gerekir ki Oidipus'un keşfi babalık hakkının kaldırılmasıyla aynı döneme rastlıyordu (Fransa'da 1889 ve 1898 yasaları). Freud, Dora'nın arzusunun ne olduğunu keşfedip de onu dile getirmesine yardımcı olurken, başka toplumsal katmanlarda tüm ayıplanan iç içelikleri yok etmek için harekete geçiliyordu; bir yandan baba, zorunlu sevgi nesnesi olarak ortaya çıkarılıyor, öte yandan sevgili haline gelmesi durumunda yasa yoluyla babalık hakkından yoksun kılınıyordu. Böylece psikanaliz, artık yaygınlaşmış bir cinsellik tertibatı çerçevesinde, sınırlı bir tedavi pratiği olarak, başka yöntemlere oranla farklılaştırıcı bir rol oynuyordu. Cinselliklerinin üzerine titreme ayrıcalığını yitirmiş olanlar bu kez de onu yasaklayan şeyi başkalarından
98 dan daha çok hissetme ve bastırmayı ortadan kaldırmayı sağlayan yönteme sahip olma ayrıcalığını elde ediyorlardı.

Klasik çağdan beri geliştiği biçimde cinsellik tertibatının tarihi, psikanalizin arkeolojisi olarak değerlendirilebilir. Nitekim daha önce gördük: Psikanaliz bu tertibatın içinde aynı anda birkaç rol oynar. Psikanaliz, cinselliğin evlilik bağı sistemine iliştirilme mekanizmasıdır; bozulma kuramına göre ters bir konumda yer alır; genel cinsellik teknolojisinde farklılaştırıcı öğe olarak işler. Onca uzun zamandır yapılanmış olan o büyük itiraf zorunluluğu, psikanaliz çevresinde bastırmayı ortadan kaldırmaya yönelik yeni bir buyruk anlamı kazanır. Hakikat çabası bu andan itibaren yasağın sorgulanmasına bağlanmıştır.

Öte yandan tam da bu olgu, önemli bir taktik yer değiştirme olanağına yol açıyordu: Bütün cinsellik tertibatını genelleşmiş baskı kavramları bağlamında yeniden yorumlama; bu baskıyı genel egemenlik ve sömürü mekanizmalarına bağlama; egemenliklerden ya da sömürülerden kurtulmayı sağlayan süreçleri birbirlerine bağlama işte bu yer değiştirmeye işaret ediyordu. Cinsel baskının tarihsel-siyasal eleştirisi, Reich çerçevesinde iki dünya savaşı arasında işte böyle oluştu. Bu eleştirinin değeri ve gerçeklikteki etkileri çok önemli oldu. Ama başarı olanağı bile, bu eleştirinin, cinsellik tertibatı dışında ya da ona karşı değil de bu tertibatın içinde gelişmesine bağlıydı. Reich'ın sunduğu vaatlerin ya da siyasal koşulların hiçbirinin gerçekleşmemiş olmasına karşın Batı toplumlarının cinsel davranışında bunca şeyin değişmiş olması, bu "cinsellik" devriminin, tüm bu "baskıya karşı" mücadelenin, o dev cinsellik tertibatı dahilinde bir yer değiştirme ve bir ters çevirmeden ne bir eksik ne bir fazla –ki bu bile son derece önemliydi– bir şey temsil etmediğini kanıtlamaya yeterlidir. Aynı şekilde, bu eleştirinin neden aynı tertibatın tarihinin şifre anahtarı olamayacağı ve neden onu parçalayacak bir hareketin temelini oluşturamayacağı da kolayca anlaşılmaktadır.

V
Ölüm üzerinde hak ve yaşam üzerinde iktidar

Uzun süre egemen iktidarın ayırıcı özelliklerini oluşturan ayrıcalıklardan biri yaşam ve ölüm üzerindeki haktı. Ve bu, biçimsel olarak, Romalı aile reisine çocuklarının ve kölelerinin yaşamını "kullanabilme" hakkını veren eski *patria potestas*'tan türemiştir; baba onlara yaşamlarını "vermiştir", geri alabilir. Klasik kuramcılarda ortaya çıkan yaşam ve ölüm üzerindeki hak, bunun oldukça yumuşatılmış bir biçimidir. Hükümdarın bu hakkı uyrukları üzerinde mutlak ve koşulsuz olarak değil, ancak kendi varlığının tehlikede olduğu durumlarda, bir tür karşılık verme hakkı olarak kullanması düşünülmüştür. Kendisini devirmek ya da haklarına karşı çıkmak isteyen dış düşmanlarca tehdit mi edilmektedir? O zaman, hükümdar meşru olarak savaş açabilir ve uyruklarından devletin savunmasında yer almasını isteyebilir; onların

"doğrudan ölümlerini talep" etmeden "yaşamlarını tehlikeye sokma"sı kurallara uygundur; bu anlamda uyrukları üzerinde "dolaylı" bir yaşam ve ölüm hakkına sahiptir.[1] Ama eğer kendisine karşı çıkan ve yasalarına uymayan kişi uyruklarından biriyse, o zaman onun yaşamı üzerinde doğrudan bir iktidar sahibidir; ceza olarak onu öldürecektir. Bu bağlamda ele alındığında yaşam ve ölüm üzerindeki hak, artık mutlak bir ayrıcalık değildir; hükümdarın korunması ve kendi yaşamının devamı ile koşullandırılmıştır. Bunu, Hobbes gibi, doğal durumda herkesin sahip olduğu kendi yaşamını başkalarının ölümü pahasına koruma hakkının hükümdara aktarılması olarak görebilir miyiz? Yoksa bu hakkı, bu yeni hukuksal varlığın, yani hükümdarın oluşumuyla birlikte ortaya çıkan özgül bir hak olarak mı görmek gerekir?[2] Her ne olursa olsun, yaşam ve ölüm hakkı, eski ve mutlak biçiminde olduğu gibi, bu modern, göreli ve sınırlı biçimiyle de simetrik olmayan bir haktır. Hükümdar, yaşatma hakkını ancak öldürme hakkını devreye sokarak ya da sokmayarak kullanır; yaşam üzerindeki iktidarını ancak isteme hakkına sahip olduğu ölümle belirtir. "Yaşam ve ölüm" üzerinde hak diye söze geçirilen, gerçekte *öldürme* ya da *yaşamasına izin verme* hakkıydı. Sonuçta bu hakkın simgesi kılıçtı. Belki de bu yasal biçimi, iktidarın temelde bir tasarruf mercii, aşırma mekanizması, zenginliklerin bir bölümünü kendine mal etme hakkı, tebaasına dayattığı ürünleri, malları, hizmetleri, emeği ve kanı zorla ele geçirme hakkı biçiminde işlediği tarihsel bir toplum biçimine bağlamak gerekecektir. İktidar bu bağlamda her şeyden önce el koyma hakkıydı; bu hak, yaşamı ortadan kaldırmak için onu ele geçirme ayrıcalığıyla doruk noktasına ulaşıyordu.

Ne var ki Batı, klasik çağdan bu yana bu iktidar mekanizmalarında gerçekten derin bir dönüşüme tanık olur. Tasarruf hakkı, bu mekanizmaların en önemli biçimi olmaktan çıkıp, boyun eğdirdikleri güçleri kışkırtma, güçlendirme, denetleme, gözetleme, çoğaltma ve düzenleme işlevlerine sahip olan parçalar içinde bir parça haline; üretmeye ve bu güçleri silmek, eğmek ya da yok etmek yerine güçlendirmeye ve düzenlemeye yönelik bir iktidara dönüşür. Ölüm hakkı; o andan itibaren, yaşamı yöneten bir iktidarın gerektirdiklerine doğru kaymaya, ya da en azından bunlara dayanmaya ve bunların taleplerine uymaya yö-

1. Samuel von Pufendorf, *Le Droit de la nature* (*Doğanın Hukuku*), Fransızca çevirisi 1734, s. 445.
2. "Bileşken bir maddenin, birleşimini oluşturan basit maddelerin hiçbirinde olmayan özelliklere sahip olması gibi, manevi bir bünye de kendisini oluşturan insanların birliğinden dolayı, tek tek kişilerin biçimsel olarak sahip olmadığı ve uygulama yetkisinin yöneticilerde olduğu bazı haklara sahip olabilir." Pufendorf, *a.g.e.*, s. 452.

nelecektir. Hükümdarın kendini savunma ya da kendisinin savunulmasını talep etme hakkı üzerine kurulan bu ölüm, toplumsal bünye için yaşamını sağlama, ayakta tutma ya da geliştirme hakkının öbür yüzü olarak ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte savaşlar hiçbir zaman XIX. yüzyıldan bu yana yapılanlar denli kanlı olmamış, hatta bütün oransal farkları dikkate aldığımız takdirde bile, bu zamana değin hiçbir rejim kendi nüfusu üzerinde böylesi soykırımlar uygulamamıştır. Ama bu harikulade ölüm hakkı, artık kendini, yaşam üzerinde olumlu biçimde etki gösteren, yaşamı yönetmeyi, yükseltmeyi, çoğaltmayı ve bu yaşam üzerinde kesin denetimler ve bütüncül düzenlemeler yapmayı iş edinen bir iktidarın tamamlayıcısı olarak sunar. Ona gücünün ve kendi sınırlarını böylesine ileri götürmesine yol açan küstahlığının bir bölümünü sağlayan şey belki de budur. Savaşlar, savunulması gereken hükümdar adına yapılmaz artık; herkesin var olması adına yapılır; halklar birbirlerini öldürmeye yaşamlarının gerekliliği adına hazır edilirler. Katliamlar yaşamsal olmuşlardır. Onca rejim, yaşamın, yaşamı sürdürmenin, bedenlerin ve ırkın yöneticisi olma sıfatıyla onca insanı öldürterek onca savaşı sürdürebilmiştir ve çemberi kapatmamızı sağlayan bir dönüşle, savaş teknolojisi bu rejimleri, topyekûn yok etmeye ittikçe, savaşları başlatan ve bitiren kararlar da gittikçe yaşamı sürdürme sorununa göre düzenlenir olmuştur. Günümüzdeki nükleer durum bu sürecin varış noktasında yer alır: Bir halkı toptan ölüme mahkûm etme gücü, bir başka halkın varlığını sürdürmesini sağlama gücünün öbür yüzüdür. İlke şudur: Meydan savaşlarının dayandığı taktik olan "yaşayabilmek için öldürebilme" fikri, devletlerarası bir strateji ilkesine dönüşmüştür; ama söz konusu olan, egemenliğin hukuksal varlığı değil, bir halkın biyolojik varlığıdır. Eğer soykırım modern iktidarların düşlediği bir şeyse, bu, eski öldürme hakkının günümüzde geri gelmesinden değil, iktidarın yaşam, tür, ırk ve kitlesel nüfus olayları düzeyinde yer alması ve kendini orada göstermesindendir.

Bir başka düzlemde idam cezası örneğini ele alabilirim. İdam cezası da savaşla birlikte kutsal adaletin bir başka biçimi olmuştur; bu ceza, hükümdarın, istencine, yasasına, kişiliğine saldıranlara yanıtını oluşturuyordu. Darağacında ölenlerin sayısı, savaşlarda ölenlerin tersine gittikçe azaldı. Ama onların azalmasıyla öbürlerinin çoğalması aynı nedenlere dayanıyordu. İktidarın yaşamı yönlendirme işlevini edinmesinden sonra idam cezasının uygulanmasını gittikçe daha zorlaştıran şey, insani duyguların doğuşu değil, iktidarın varlık nedeni ve işleme mantığıydı. Asıl rolü yaşamı sağlama, destekleme, güçlendirme, çoğaltma ve düzenleme olan bir iktidar, en büyük üstünlüğünü nasıl öl-

dürme alanında kullanabilir? Böylesi bir iktidar için ölüm cezası, aynı zamanda hem sınır, hem skandal, hem de çelişkidir. İdam cezasının, suçun kendisinin büyüklüğüne değil de, suçlunun canavarlığına, ıslah edilemez oluşuna ve toplumun korunmasına istinaden yapılması da buradan kaynaklanır. Başkaları için bir tür biyolojik tehlike oluşturanlar meşru yolla öldürülür.

Denebilir ki eski *öldürtme* ya da yaşamasına *izin verme* hakkının yerini *yaşatma* ya da *ölüme atma* gücü almıştır. Ölüme eşlik eden törenlerin yakın bir zaman önce ortadan kalkması olgusunun açığa çıkardığı ölümün gözden düşmesi olgusu da belki bu biçimde açıklanabilir. Ölümün baştan savulması için gösterilen titizlik, onu bizim toplumla-

rımız için dayanılmaz kılan yeni bir endişeden çok, iktidar yöntemlerinin gittikçe ölüme daha çok sırt çevirmesine bağlıdır. Bir dünyadan öbürüne geçiş çerçevesinde, ölüm, dünyasal bir egemenliğin çok daha güçlü bir başka egemenlik tarafından yerinden edilmesiydi: Ölümü çevreleyen şatafat, siyasal tören alanına giriyordu. Ama bugün, iktidar, etkisini yaşam üzerinde ve bu yaşam sürdükçe kurar; ölüm bunun sınırı, iktidarın elinden kaçan andır; böylece ölüm varoluşun en gizli, en "özel" noktası olur. İntiharın –bu ya da öbür dünyadaki hükümdarın tek başına sahip olduğu ölüm hakkının bir tür zorbalıkla ele geçirilmesi olarak görüldüğünden eskiden cinayet olarak nitelendirilen intiharın– XIX. yüzyılda toplumbilimsel çözümleme alanına giren ilk davranışlardan biri olmasına şaşmamak gerekir; intihar, yaşam üzerinde kurulan iktidarın sınırlarının ve çizgilerinin ötesinde kişisel ve özel ölme hakkını ortaya çıkarıyordu. Böylesine tuhaf olmasına karşın düzenli, dışavurumunda bu derece değişmez olan, bu yüzden de bireysel özellikler ya da kazalarla açıklanamayan ölme azmi, siyasal iktidarın kendine görev olarak yaşamı yönetmeyi seçtiği bir toplumun yaşadığı ilk şaşkınlıklardan biri olmuştur.

Somutta, yaşam üzerindeki bu iktidar, XVII. yüzyıldan itibaren belli başlı iki biçimde gelişti; bu biçimler birer karşı sav değildirler; daha çok bir ara bağıntı kümesinin birbirine bağladığı iki gelişim kutbu oluştururlar. Kutuplardan biri ve anlaşıldığına göre ilk oluşanı, bir makine olarak ele alınan bedeni merkez almıştır: Bu bedenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi, bütün bunlar *disiplinleri* şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır: *insan bedeninin anatomo-politikası.* Biraz daha geç, yani XVIII. yüzyıl ortasında oluşan ikinci kutup, tür-bedeni, canlı varlığın mekaniğinin etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin daya-

nağını oluşturan bedeni merkez almıştır: Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır; bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve *düzenleyici denetim* yoluyla gerçekleşir: İşte bu da nüfusun *biyo-politikasıdır.* Beden disiplinleri ve nüfus düzenlemeleri, yaşam üzerindeki iktidarın çevrelerinde örgütlendiği iki kutbu oluşturur. Klasik çağda bu çift taraflı –anatomik ve biyolojik, bireyselleştirici ve özgülleştirici, bedenin performanslarına dönük ve yaşamın süreçlerine bakan– büyük teknolojinin yerine oturması, artık en yüce görevi öldürmek değil de yaşamı yavaş yavaş kuşatmak olan bir iktidarın özelliğidir.

Egemen iktidarın simgelediği eski öldürme gücü, yerini artık titiz- 103
likle bedenlerin yönetimine ve yaşamın hesapçı bir biçimde işletilmesine bırakır. Klasik çağ boyunca hızla farklı disiplinler –dil, okullar, kolejler, kışlalar, atölyeler– gelişir ve aynı zamanda siyasal pratikler ve iktisadi gözlemler alanında doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut, göç sorunları belirir; yani bedenlerin boyun eğmesini ve nüfusların denetimini sağlamak üzere çeşitli ve çok sayıda tekniğin pıtrak gibi bitmesine tanık olunur. Böylece bir "biyo-iktidar" çağı başlar. Bu biyo-iktidarın geliştiği iki yön, XVIII. yüzyılda açık bir biçimde ayrışmış olarak göze çarpar. Disiplin konusunda, ordu ya da okul gibi kurumlar; taktik üzerine, öğrenme, eğitim, toplumların düzeni üzerine (Mareşal de Saxe'ın doğrudan askeri çözümlemelerinden Guibert ya da Sevran'ın siyasal düşlerine değin) düşünceler belirir. Nüfus düzenlemeleri yönünde ise, demografi, kaynaklarla nüfus arasındaki orantıya ilişkin tahminler, zenginliklerin ve bunların dolaşımının, yaşamların ve bunların olası uzunluğunun çizelgelere geçirilmesi, yani Quesnay, Moheau ve Süssmilch ortaya çıkmıştır. Düşüncenin, göstergenin, duyumların bireysel doğuşunun kuramı olarak "İdeologlar"ın felsefesi; hem öğrenme, hem de sözleşme ve toplumsal bünyenin düzenli oluşumunun öğretisi olarak İdeoloji, kuşkusuz bu iki iktidar tekniğinin bir genel kuram haline getirilmesi amacıyla içinde koordone edildiği soyut söylemi oluşturur. Gerçekte bu tekniklerin eklemlenmesi, spekülatif bir söylem düzeyinde değil, XIX. yüzyılın büyük iktidar teknolojisini oluşturan soyut düzenlemeler biçiminde oluşmuştur. Cinsellik tertibatı bu düzenlemelerin içinde yer alır ve en önemlilerinden biri olur.

Bu biyo-iktidarın kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir öğesi olduğu kuşku götürmez; çünkü kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alınmıştır. Ama kapitalizm da-

ha da fazlasını istedi; her ikisinin de büyümesine, kullanılabirlikleri ve itaatkârlıkları ile aynı zamanda güçlenmelerine de gereksindi; güçleri, yetenekleri, genel olarak da yaşamı artıracak ama aynı zamanda da onları bağımlı kılmayı daha zorlaştırmayacak iktidar yöntemlerine gereksindi. İktidar *kurumları* olarak büyük devlet aygıtlarının gelişmesi üretim ilişkilerinin sürekliliğini sağladıysa, toplumsal bünyenin her düzeyinde mevcut olan ve çok farklı kurumlar tarafından (aile, ordu, okul, polis, bireysel tıp ya da yerel yönetimler) kullanılan iktidar *teknikleri* olarak XVIII. yüzyılda icat edilen anatomo-ve biyo-politikanın temel özellikleri de, iktisadi süreçler, bunların akışı, onların içinde yer alan ve destek olan güçler düzeyinde etkilerini gösterdi. Ama bunlar aynı zamanda çeşitli kesimlerin karşılıklı güçleri üzerinde etki yaparak, egemenlik ilişkileri ve hegemonya etkileri sağlayarak birer ayrım ve toplumsal hiyerarşi etkeni olarak işlev gördüler. İnsan birikiminin sermaye birikimine uygun kılınması, insan gruplarının büyümesinin, üretim güçlerinin yayılmasıyla kârın diferansiyel bölüşümüne eklenmesi, büyük ölçüde biyo-iktidarın çeşitli biçimleri ve yöntemleriyle işlemesi sayesinde mümkün oldu. Canlı bedene yatırım yapılması, onun değerlendirilmesi ve güçlerinin dağıtım amaçlı olarak işletilmesi o andan sonra zorunlu duruma geldi.

Kapitalizmin ilk baştaki oluşumunda "çileci" bir ahlâkın oynadığı rol sorununun kaç kez söz konusu edildiği bilinir; ama XVIII. yüzyılda bazı Batı ülkelerinde cereyan etmiş olan ve kapitalizmin gelişimiyle bağlantılandırılan olgu, bedeni safdışı bıraktığı izlenimi veren bu ahlâka göre başka ve belki de daha geniş bir olaydır; yaşamın tarihe ve siyasal teknikler alanına girişidir (yani insan türüne özgü olguların bilme ve iktidarın düzlemine girişidir demek istiyorum). Yaşamla tarihin ilk temasının ancak o dönemde ortaya çıktığı gibi bir şey iddia etmiyorum. Tersine, biyolojik olanın tarihsel olan üzerindeki baskısı binlerce yıl süreyle son derece güçlü biçimde etkisini korumuştu; salgın hastalıklar ve kıtlık, böylece ölüm göstergesiyle dile gelen bu bağıntının iki büyük biçimini oluşturuyordu; döngüsel bir süreç yoluyla, XVIII. yüzyılın ekonomik, özellikle de tarımsal gelişmesinin yanı sıra üretkenlikteki ve kaynaklardaki artışın, bunların yol açtığı nüfus büyümesinden daha hızlı olması, bu ciddi tehditlerin bir miktar azalmasını sağladı: Tek tük birkaç olay dışında, açlık ve vebanın büyük yıkımlar dönemi Fransız Devrimi'nden önce sona erdi; ölüm, yaşamı doğrudan doğruya sarsmaz oldu. Ama aynı zamanda, genelde yaşama ilişkin bilgilerin gelişmesi, tarım tekniklerinin düzelmesi, insanların yaşamlarına ve bu yaşamlarını sürdürmelerine ilişkin gözlem ve önlemler de bu azalma-

ya katkıda bulunuyordu. Yaşam üzerinde kurulan göreli bir denetim, ölümün aşırı yakınlığının bazı nedenlerini safdışı bırakıyordu. Böylece elde edilen oyun alanında, bu alanı düzenleyen ve genişleten iktidar ve bilgi yöntemleri, yaşam süreçlerini dikkate alıp onları denetlemeye ve dönüştürmeye girişirler. Batılı insan yavaş yavaş canlı bir dünyada canlı bir tür olmanın, bir bedene, varolma koşullarına, yaşama olasılıklarına, kişisel ve kamusal sağlığa, dönüştürülebilecek güçlere ve bu güçlerin en uygun biçimde dağıtılabileceği bir düzleme sahip olmanın ne anlama geldiğini öğrenir. Tarihte kuşkusuz ilk kez, biyolojik olan siyasal olanda yansıma bulur; artık yaşama olgusu arada bir ölümün ve ölümlülüğün izin verdiği ölçüde ortaya çıkan o ulaşılmaz yer değildir; belli ölçüde bilginin denetim ve iktidarın müdahale alanına kayar. İk- 105
tidar artık, üzerlerinde kullanılacak en uç hakkın ölüm olduğu hukuksal öznelerle değil canlı varlıklarla muhatap olacaktır ve bunlar üzerindeki en son etkisi bizatihi yaşam düzeyine kaymak zorunda kalacaktır; iktidarın onların yanına kadar sokulma hakkını veren, öldürme tehdidinden çok yaşam sorumluluğunu yüklenmesidir. Eğer, yaşam hareketleriyle tarihin süreçlerinin birbirleriyle bağlaşmak için başvurdukları baskıları "biyo-tarih" diye adlandırırsak, yaşam ve yaşam mekanizmalarını açık hesaplar alanına sokan ve bilgi-iktidarını insan yaşamının dönüşümünün bir failine dönüştüren olaydan da biyo-politika diye söz etmek gerekecektir. Bu, yaşamın ona egemen olan ve onu işleten tekniklerle sonuna değin bütünleştiği anlamına gelmez; yaşam sürekli bunların elinden kaçar. Açlık, Batı dünyası dışında, hem de hiçbir zaman olmadığı kadar büyük ölçekte mevcuttur; ve insan türünü tehdit eden biyolojik tehlikeler, mikrobiyolojinin ortaya çıkmasından önceye oranla daha büyük ve kesinlikle daha ciddidir. Ama bir toplumun "biyolojik modernlik eşiği" adını vereceğimiz şey, insan türünün bir bahis konusu olarak kendi siyasal stratejileri içinde yer almaya başladığı anda oluşur. İnsan, binlerce yıl boyunca Aristoteles için neyse o olmuştur, yani yaşayan ve buna ek olarak siyasal bir varlık olma yeteneğine sahip olan bir hayvan; modern insan, bir canlı varlık olarak yaşamını kendi siyaseti dahilinde söz konusu eden bir hayvandır.

Bu değişim önemli sonuçlar doğurdu. O dönemde, bilimsel söylem düzeninde ve yaşam ile insanın oluşturduğu çifte sorunsalın klasik episteme'nin* düzenine dahil olup onu değiştirirken kullandığı yöntemde ortaya çıkan kopmanın üzerinde ısrarla durmamıza gerek yok.

* Episteme: Yunanca'da "bilgi" anlamına gelen sözcük. Burada, Foucault'nun ilk olarak *Kelimeler ve Şeyler* adlı çalışmasında kullandığı, belli bir toplumsal ve düşünsel ortamda söylenen veya söylenebilecek olanların koşullarını ve sınırlarını belirleyen tarihsel düşünce yapısı anlamındaki terim. (y.h.n.)

İnsan –canlı olarak sahip olduğu özgüllüğü ve canlılara oranla özgüllüğü açısından insan– sorun olarak ortaya çıkmışsa, bunun nedeni tarihle yaşam arasındaki yeni bağıntı kipinde aranmalıdır; yani yaşamın, hem tarihin dışına, yani biyolojik ortamına konmasına, hem de bilgi ve iktidar tekniklerinin etkisi altındaki insan tarihselliğinin içine konmasına yol açan bu çifte konumunda aranmalıdır. Aynı biçimde, o andan itibaren bedeni, sağlığı, beslenme ve oturma koşullarını ve bütün varolma düzlemini kuşatan siyasal teknolojilerin bollaşması üzerinde durmamıza da gerek yok.

Biyo-iktidarın bu şekilde gelişmesinin bir başka sonucu da, norm oyununun, hukuksal yasa sisteminin zararına kazandığı önemdir. Yasa silahsız kalamaz ve onun sahip olduğu en uygun silah ölümdür; kendisine karşı çıkanlara, en azından son kertede bu mutlak tehditle karşılık verir. Yasa, hep kılıçtan söz eder. Ancak yaşam sorumluluğunu yüklenme görevini üstlenmiş bir iktidar, sürekli olarak düzene sokucu ve düzeltici mekanizmalara gereksinecektir. Artık söz konusu olan egemenlik alanında ölümü öne sürmek değil, değer ve yararlılık alanında yaşam dağıtmaktır. Böylesi bir iktidar, nitelemek, ölçmek, değerlendirmek, hiyerarşiye sokmak durumundadır, öldürücü canlılığıyla ortaya çıkmak değil; onun işi itaatkâr uyruklarla hükümdarın düşmanlarını birbirinden ayıran çizgiyi çizmek değil, normlar çerçevesinde dağıtımlar yapmaktır. Yasanın silindiğini ya da adalet kurumlarının yok olmaya yüz tuttuğunu söylemek istemiyorum; söylemek istediğim, yasanın gitgide daha fazla bir norm biçiminde işlediğini ve adalet kurumunun, işlevleri özellikle düzenleyici olan bir aygıtlar (tıbbi, yönetsel, vb.) evreniyle gittikçe daha çok bütünleştiğidir. Normalleştirici toplum, yaşamı merkez alan bir iktidar teknolojisinin tarihsel sonucudur. XVIII. yüzyıla değin gördüğümüz toplumlarla karşılaştırıldığında, hukuksal olanın gerilediği bir döneme girdik; Fransız Devrimi'nden bu yana bütün dünyada kaleme alınan anayasalar, yazılan ve değiştirilen kanunlar, sürekli ve bol gürültülü yasal etkinlikler bizi yanılsamaya itmemelidir: Bunlar özünde normalleştirici bir iktidarı yenir yutulur kılan biçimlerdir.

Ve XIX. yüzyılda henüz taze olan bu iktidara karşı direnen güçler, kendilerine dayanak olarak tam da bu iktidarın değer verdiği şeyleri, yani yaşamı ve bir canlı olarak insanı aldılar. Geçen yüzyıldan beri genel iktidar sistemini söz konusu eden büyük mücadeleler eski haklara dönüş ya da bin yıllık bir "altınçağ" düşü adına verilmiyor. Artık beklenen, yoksulların imparatoru, son günler krallığı ve hatta yalnızca atalardan kalma adaletin yeniden kurulması değildir; talep edilen ve amaç

olarak görülen, yaşamdır: temel gereksinimler, insanın somut özü, insan olasılıklarının gerçekleştirilmesi, mümkün olanın tamamlanması biçiminde anlaşılan yaşam. Söz konusu edilenin bir ütopya olması ya da olmaması önemli değildir; ortada olan son derece gerçek bir mücadele sürecidir; bir siyasal nesne olarak yaşam adeta havada kapılmış ve onu denetlemeye girişen sisteme karşı çevrilmiştir. Her ne kadar siyasal mücadeleler hukuksal olumlamalar çerçevesinde dile gelseler de, bu mücadelelerin amacı hukuktan çok yaşam olmuştur. Yaşam "hak"kı, bedene, sağlığa, mutluluğa dair gereksinimlerin doyurulmasına sahip olma "hak"kı, tüm ezilme ve "yabancılaşma"ların ötesinde, insanın ne olduğunu ve ne olabileceğini yeniden görebilme "hak"kı... İşte, klasik hukuk sistemi için son derece anlaşılmaz olan bu "hak", tüm bu yeni iktidar yöntemlerine (ki bu iktidar yöntemleri de geleneksel egemenlik hukukundan hareketle oluşmadılar) verilen siyasal yanıt oldu.

***

Siyasal bir bahis konusu olarak cinselliğin kazandığı önem bu temelde anlaşılabilir. Çünkü cinsellik, yaşamın bütün siyasal teknolojisinin geliştiği iki eksenin birleşme noktasında yer alır. Bir yandan beden disiplinlerine bağlıdır, yani talim-terbiye, güçlerin çoğaltılması ve paylaştırılması, enerjinin düzenlenmesi ya da tasarruf gibi yöntemlere. Öte yandan, doğurduğu tüm bütünsel sonuçlarla nüfus düzenlemesine bağlıdır. Aynı anda her iki düzlemde de yer alır; küçücük gözetimlere, her an var olabilen denetimlere, aşırı derecede titizlikle gerçekleştirilmiş mekân uyarlamalarına, belirsiz tıbbi ya da psikolojik muayenelere, beden üzerinde yaratılan gerçek bir mikro-iktidara yol açar; ama, aynı zamanda kitlesel önlemlere, istatistik varsayımlara, toplumsal bünyenin tümünü ya da bütün içindeki grupları ilgilendiren müdahalelere de olanak verir. Cinsellik aynı anda hem bedenin yaşamına, hem de insan türünün yaşamına giriş yolu oluşturur. Ondan, hem disiplinlerin matrisi, hem de düzenlemelerin ilkesi olarak yararlanılır. İşte bu yüzden XIX. yüzyılda cinsellik, yaşamların en ufak ayrıntısına değin izlenir; davranışlarda izlenir, düşlerde kovuşturulur; en küçük çılgınlıklarda ondan kuşkulanılır; yaşamın ilk yıllarına değin peşinden gidilir; bireyselliğin şifresi haline gelir, onun hem çözümlenmesini sağlar, hem de eğitilmesini olanaklı kılar. Ama cinselliğin, bir diğer yandan, siyasal işlemlerin, iktisadi müdahalelerin (üremeyi özendirici ya da kısıtlayıcı davranışlar yoluyla), ahlâklı ya da sorumlu kılma amacıyla girişilen ideolojik kampanyaların temasına dönüştüğü de görülür: Bu durumda cinsel-

lik, bir toplumun güç göstergesi olarak değerlendirilir, hem siyasal enerjisini hem de biyolojik gücünü gösterir. Bu cinsellik teknolojisinin iki kutbu arasında, bedeni disipline sokma amacıyla nüfusları düzenleme amacını çeşitli oranlarda kombine eden bir dizi taktik yer alır.

Cinsellik siyasetinin iki yüzyıldır ilerlerken izlediği dört büyük saldırı çizgisinin önemi buradan gelir. Bu çizgilerden her biri disipline ilişkin tekniklerle düzenleyici yöntemlerin birleştirildiği birer yol olmuştur. Bunların ilk ikisi, disiplin düzeyinde sonuç almak için düzenleme zorunluluklarına – tür, ileriki kuşaklar, kolektif sağlık gibi birçok tema çerçevesinde– dayandılar: çocuğun cinselleştirilmesi, insan türünün sağlığı için bir kampanya biçiminde yapıldı (erken cinsellik XVIII. yüzyıldan XIX. yüzyıl sonuna değin yalnızca yetişkinlerin gelecekteki yaşamını değil, toplumun ve bütün insan türünün geleceğini tehlikeye atacak bir salgın tehdidi biçiminde sunuldu). Kadınların, cinsel organlarının ve bedenlerinin titizlikle tıbbileştirilmesine yol açacak biçimde histerikleştirilmeleri, çocukların sağlığı, aile kurumunun sağlamlığı ve toplumun esenliği üzerindeki sorumlulukları adına gerçekleştirildi. Doğum kontrolü ve sapkınlıkların psikiyatrikleştirilmesinde ise bunun tersi olan ilişki devreye girdi: bu alandaki müdahale düzenleyici nitelikteydi ama disiplinlerin ve kişisel talim-terbiyenin gerekliliğine dayandırılıyordu. Genel olarak "beden" ile "nüfus"un bağlantı noktasında yer alan cinsellik, ölüm tehdidi yerine yaşamın yönetilmesi çerçevesinde düzenlenen bir iktidarın merkezi hedefine dönüştü.

Kan, uzun süre, iktidarın mekanizmaları, dışavurumları ve törenleri için önemli bir öğe olarak kaldı. Evlilik bağı sistemlerinin, hüküm sürenin siyasal biçiminin, kastlar biçiminde farklılaşmanın, soy değerlerinin önde geldiği, açlığın, salgınların ve şiddet gösterilerinin ölümü pek yakın kıldığı bir toplumda, kan, temel değerlerden birini oluşturur. Kanın değeri, bir yandan araçsal rolüne (kan dökebilmek), öte yandan da göstergeler düzenindeki işlerliğine (belli bir kana sahip olmak, aynı kandan olmak, kanını tehlikeye atmayı kabullenmek) ve muğlaklığına (dökülmesi kolay, karışmaya son derece yatkın, çabucak bozulabilir) bağlıdır. Söz konusu olan bir kan toplumudur (az kalsın "kansallık" diyecektim): savaşın onuru ve kıtlık korkusu, ölümün zaferi, hükümdar ve kılıcı, cellatlar ve işkencelerle... Burada iktidar *kan aracılığıyla* konuşur; kan, *simgesel işlevi olan bir gerçekliktir*. Biz ise bir "cinsel organ" toplumundayız, daha doğrusu "cinsellik sahibi" bir toplumda: İktidar mekanizmaları bedene, yaşama, yaşamı çoğaltana, insan türünü, bu türün gücü ve egemen olma yeteneğini ya da yararlanılır olma yeteneğini güçlendirene seslenir. Sağlık, çocuklar, türün gele-

ceği, toplumsal bünyenin canlılığı gibi konularda iktidar, cinsellik'*ten* ve cinsellik'*e* hitaben söz eder. Cinsellik belirtke ya da gösterge değil, nesne ve hedeftir. Ve ona önemini veren şey enderliği ve muğlaklığı değil, ısrarı, aldatıcı mevcudiyeti ve her yerde hem kışkırtılan hem ürkülen olmasıdır. İktidar cinselliği biçimlendirir, ortaya çıkarır ve ondan, kaçmaması için hep denetim altına almak gereken bollaşan bir anlam olarak yararlanır; cinsellik *anlam değeri olan bir etkidir*. Burada cinselliğin kanın yerini almasının, bizim modernlik eşiğimizi belirleyen dönüşümleri tek başına özetleyebileceğini söylemek istemiyorum. Dile getirmeye çalıştığım şey iki uygarlığın ruhu ya da iki kültürel biçimin düzenleyici ilkesi değil; ben burada çağdaş toplumda cinselliğin bastırılmak şöyle dursun, tersine sürekli ortaya çıkarılmasının nedenlerini araştırıyorum. Toplumlarımızı bir *kan simgeseli*'nden *cinsellik çözümseli*'ne getiren, klasik çağda geliştirilen ve XIX. yüzyılda uygulanan yeni iktidar yöntemleridir. Görülüyor ki, yasanın, ölümün, karşı çıkmanın, simgeselin ve hükümdarlığın yanında olan bir şey varsa o da kandır; cinsellik normun, bilginin, yaşamın, anlamın, disiplinlerin ve düzenlemelerin yanındadır.

Marquis de Sade ve ilk öjenistler bu "kansallık"tan "cinselliğe" geçişle çağdaştırlar. Ancak türün kusursuzlaşmasına ilişkin ilk düşler kan sorununu iyice baskıcı bir cinsellik yönetimine evriltirken (iyi evlilikleri belirleme, dilenen doğurganlıkları kışkırtma, çocukların sağlığını ve yaşamını güvence altına alma sanatı) ve yeni ırk düşüncesi, kanın aristokratik özgüllüklerini silip yalnızca cinselliğin denetlenebilir sonuçlarını saklı tutmaya çabalarken, Sade, cinselliğe ilişkin çözümlemesini eski hükümdarlık iktidarının aşırı mekanizmalarına ve tümüyle barındırılmış eski kan saygınlıklarına yönlendirir. Kan sürekli olarak hazza eşlik eder: İşkencenin ve mutlak iktidarın kanı, kastın kendi başına saygı duyulan ama ana baba öldürme ya da ensest gibi geleneklerde dökülen kanı, halkın, bir ad bile almaya layık olmadığından keyfe göre dökülebilen kanı. Sade'da cinsellik normsuzdur, kendi doğasından yola çıkarak formüle edilebilecek içkin kurala sahip değildir; ama, kendi sınırından başkasını tanımayan bir iktidarın sınırsız gücüne boyun eğer; bu cinselliğin, oyun olarak, birbirini izleyen günler biçiminde titizlikle disipline sokulmuş bir ilerleme sırasını kabullendiği görülürse de, bu uygulama onu tek ve çıplak bir egemenliğin salt noktasından başka bir şey olmama durumuna götürür: Her şeye muktedir canavarlığın sınırsız hakkı ortaya çıkar. Kan cinsel organı emmiştir.

Gerçekte cinsellik çözümseliyle kan simgeseli ilkede iyice ayrı iki iktidar düzenine bağlı olsalar da, birbirlerini izlerken (tıpkı söz konu-

su iktidarlar gibi) üst üste binmiş, birbirlerini karşılıklı etkilemiş ve karşılıklı olarak yankılanmışlardır. Farklı biçimlerde, kan ve yasa kaygısı yaklaşık iki yüzyıl boyunca cinsellik yönetiminin aklını kurcaladı. Bu iç içe geçmelerden ikisi, biri tarihsel önemi diğeri ise ortaya koyduğu kuramsal sorunlar dolayısıyla dikkate değer niteliktedir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, kan konusunun cinsel tertibatlar aracılığıyla uygulanan siyasal iktidar türünü canlandırmak ya da tarihsel bir varlıkla desteklemek durumunda kaldığı görülmüştür. Irkçılık (modern, devletsel, biyolojikleştirici biçimiyle ırkçılık) bu noktada oluşur: Bütün bir nüfus, aile, evlilik, eğitim, toplumsal hiyerarşi ve mülkiyet politikasıyla bedenler, davranışlar, sağlık ve gündelik yaşam

düzeyindeki bir dizi sürekli müdahale, renklerini ve gerekçelendirilmelerini kanın saflığını koruma ve ırkı zafere ulaştırmanın destansı kaygısından yola çıkarak kazandılar. Nazizm, kan düşlemleriyle [fantazm] disipline dayanan bir iktidarın son örneklerinin en naif ve en kurnaz –ve kurnaz olduğu için naif– birleşimini oluşturdu. Toplumun öjenik biçimde bir düzene sokulmasına ve bunun gerektirdiği şekilde sınırsız bir devletleştirme örtüsü altında mikro-iktidarların yayılıp güçlenmesine, üstün bir kanın düşsel heyecanı eşlik ediyordu. Bu heyecan, hem diğerlerinin sistematik olarak soykırıma uğratılması, hem de kendisinin bütünsel olarak kurban edilme tehlikesine açık olması riskini içeriyordu. Ve tarihin ne garip cilvesidir ki, Hitler'in cinsellik politikası önemsiz bir uygulama olarak kalırken, kan mitosu, şimdilik insanların anımsayabileceği en büyük katliama dönüştü.

Tam öbür uçta, yine XIX. yüzyılın sonundan itibaren, cinsellik temasını yeniden yasa sistemi, simgesel düzen ve egemenlik çerçevesine yerleştirmek için kurumsal bir çaba gösterildiği göze çarpar. Cinselliğin güncelini denetleme ve yönetme iddiasında olan bu iktidar mekanizmaları içinde onarılmaz biçimde bollaştırıcı ne varsa ondan kuşkulanmak (ve bunu doğuşundan, yani bozulma nöropsikiyatrisinden kopmasından itibaren yapmak), psikanalizin teslim edilmesi gereken siyasal onurudur ya da en azından onda var olan en tutarlı şeydir. Freud'un (kuşkusuz kendisiyle çağdaş olan ırkçılığın yükselişine tepki olarak) cinselliğin açıklayıcı ilkesi olarak yasadan –evlilik bağı, yasaklanan yakın akraba evliliği, Hükümdar-Baba yasası–, söz etmek, kısacası arzunun başına bütün o eski iktidar düzenini toplamak için gösterdiği çaba buradan kaynaklanır. Psikanaliz –birkaç istisna dışında ve temel olarak– faşizmle kuramsal ve pratik bir karşıtlık çerçevesinde var olmasını buna borçludur. Ama psikanalizin bu konumu kesin bir tarihsel konjonktüre bağlıdır. Ve hiçbir şey, cinsel olanın düzenini yasa, ölüm,

kan ve egemenlik düzleminde düşünmenin –Sade'a ve Bataille'a yapılacak göndermeler, onlardan istenen "sapkınlık" [subversion] teminatları ne olursa olsun –sonuçta tarihsel bir "geriye çevirme" [rétro-version] olmasını engelleyemez. Cinsellik tertibatı, kendisine çağdaş olan iktidar tekniklerinden yola çıkılarak ele alınmalıdır.

***

Bana "bu, radikal olmaktan çok aceleci bir tarihselciliğe kapılmak; belki değişken, ama nazik, ikincil ve sonuçta yüzeysel olaylar yararına cinsel işlevlerin biyolojik açıdan sağlam varlığını baştan savmak; cinsellikten cinsel organ yokmuşçasına söz etmektir" denilebilir. Yine aynı biçimde, şöyle bir uyarı da yapılabilir: "Kadınların bedenlerinin, çocukların yaşamlarının, aile ilişkilerinin ve koca bir toplumsal ilişkiler şebekesinin cinselleşme süreçlerini ayrıntılı bir şekilde çözümleme iddiasındasınız. XVIII. yüzyıldan bu yana görülen cinsellik kaygısının büyük tırmanışını ve her yerde cinsellikten işkillenmek için artan bir biçimde kendimizi paralayışımızı betimlemek istiyorsunuz. Buraya kadar söylediklerinizi kabul edelim; ve gerçekten de iktidar mekanizmalarının cinselliği bastırmaktan çok onu ortaya çıkarmaya ve 'uyarma'ya yönelik olarak kullanıldıklarını varsayalım. Ama, bu noktada, şüphesiz ayrıldığınızı sandığınız olgunun pek yakınında kalmış sayılırsınız; temelde cinselliğin yayılma, yer etme, sabitleşme mekanizmalarına işaret ediyor, toplumsal bünyenin 'cinsel uyarı bölgeleri'nin örgütlenmesi şeklinde adlandırabileceğimiz şeyi göstermeye çabalıyorsunuz; psikanalizin kişi düzeyinde kesin ve ayrıntılı biçimde yakaladıklarını dağınık süreçler ölçeğine taşımaktan başka bir şey yapmamış olmanız mümkün. Ama, cinselleşmenin kendi kendisini oluştururken çıkış noktası olarak aldığı ve psikanalizin de pekâlâ bildiği şeyi –yani cinselliği– göz ardı ediyorsunuz. Freud'dan önce cinselliği en kısıtlı yere, cinsel etkinliğe, bunun üreme işlevlerine ve dolaysız anatomik yerleşimlerine sıkıştırmaya çalışıyordu insanlar; biyolojik niteliğe sahip asgari bir noktaya dönüyorlardı: organa, içgüdüye, erekliliğe. Siz ise, simetrik ve ters bir konumdasınız: size de dayanaksız sonuçlar, köksüz dallar ve cinsel organsız cinsellikten başka bir şey kalmıyor. Bu da bir anlamda hadım etmek değil midir?"

Bu noktada iki mesele arasında ayırım yapmak gerekir. Birincisi: "Siyasal tertibat" olarak cinselliğin çözümlenmesi, ille de bedenin, anatominin, biyolojik ve işlevsel olanın atılmasını mı gerektirir? Bu ilk soruya sanırım hayır yanıtı verilebilir. Ne olursa olsun, bu araştırma-

nın amacı iktidar tertibatlarının doğrudan doğruya bedene, bedenlere, işlevlere, fizyolojik süreçlere, duyumlara, hazlara eklemlendiğini göstermektir; bedenin silinmesi gerektiği şöyle dursun, söz konusu olan, bedeni eski toplumbilimcilerin evrimciliğinde olduğu gibi biyolojik olanla tarihsel olanın birbirlerini izlediği bir çözümlemede değil, bunların (yaşamı hedef alan modern iktidar teknolojileri geliştikçe artan) bir karmaşıklıkla birbirlerine bağlandığı bir çözümlemede ortaya çıkarmaktır. Yani yapılmaya çalışılan, bedenleri ancak algılanma biçimleri ya da anlam ve değer yüklenme biçimleri bağlamında dikkate alacak bir "zihniyetler tarihi" değil; "bedenlerin tarihi" ve onlarda var olan en maddesel, en canlı şeylerin kuşatılma biçiminin tarihidir.

Birincisinden farklı olan ikinci mesele şudur: Sözü edilen maddesellik cinsel organın maddeselliği değil midir ve bu durumda bedenler düzeyinde bir cinsellik tarihi yapmak istenip de cinsel organın hiç ama hiç dikkate alınmamasında bir paradoks yok mudur? Her şey bir yana, cinsellik yoluyla kendini gösteren iktidar, özel olarak gerçekliğin şu öğesine, "cinsel organa" –genel olarak cinsiyete– yönelmez mi? Cinselliğin iktidara göre dışta yer alan ve iktidarın dayatmasına maruz kalan bir alan olmadığını, tersine iktidarın düzenlemelerinin sonuç ve aracı olduğunu kabul ediyoruz. Ancak cinsiyet iktidara oranla "öteki", cinsellik içinse onun etkilerini yaydığı merkez değil midir? Ne var ki, incelemeden kabul edilemeyecek şey tam da *bu* cinsiyet düşüncesidir. "Cinsiyet" gerçekte, "cinselliğin" dışavurumlarını taşıyan kök salma noktası mıdır, yoksa tarihsel olarak cinsellik tertibatının içinde oluşmuş karmaşık bir düşünce midir? Ne olursa olsun, bu "cinsel organ/cinsellik" düşüncesinin farklı iktidar stratejilerinden geçerek nasıl oluştuğu ve o düzeyde ne rol oynadığı gösterilebilir.

XIX. yüzyıldan itibaren cinsellik tertibatının izleyerek geliştiği ana çizgiler boyunca, bedenlerden, organlardan, somatik konumlardan, işlevlerden, anatomik-fizyolojik sistemlerden, duyumlardan ve hazlardan başka bir şeylerin de var olduğu düşüncesinin geliştiği görülür; bu başka şey, ayrıca içkin özellikleri ve kendine özgü yasaları olan bir şey, yani "cinsellik"tir. Böylece kadının histerikleşmesi sürecinde "cinsel organ/cinsellik" üç biçimde tanımlandı: kadına ve erkeğe ait olan ortak bir şey; özellikle erkeğin sahip olduğu, dolayısıyla da kadında eksik olan bir şey; ve bir de tek başına kadının bedenini oluşturan, onu üreme işlevlerine göre baştan aşağı düzenleyen ve aynı işlevin etkileriyle onu sürekli bozan şey. Bu stratejide, histeri, "biri" ve "öteki" olarak, tüm ve kısım olarak, ilke ve eksiklik olarak cinsel organ/cinsellik oyunu biçiminde yorumlanır. Çocukluğun cinselleştirilmesinde, anato-

mi dolayısıyla mevcut, psikolojik görüş açısından bakılınca namevcut
olan, yine aynı biçimde etkinliği dikkate alınırsa mevcut, ama üreme
amacı düşünülürse eksik olan bir cinsellik düşüncesi geliştirildi. Yine
bu konuda cinsellik, dışavurumları açısından etkin, ancak daha sonra
patolojik bir ciddilik çerçevesinde ortaya çıkacak olan sonuçları açı-
sından saklı olarak görüldü; ve yetişkin insanda çocuğun cinsel etkin-
liği var olmayı sürdürüyorsa, bu yetişkinin cinsel etkinliğini iptal etme
eğilimine sahip gizli bir nedensellik çerçevesindeydi (cinsel etkinliği-
nin erken başlamasının ileride kısırlığa, iktidarsızlığa, frijiditeye, haz
duyma olanaksızlığına ve duyuların uyuşukluğuna yol açtığı düşünce-
si, XVIII. ve XIX. yüzyıl tıbbının dogmalarından biriydi); çocukluğu
cinselleştirmekle mevcudiyetin ve namevcudiyetin, gizli ve açığın te- 113/F8
mel oyununun damgasını taşıyan bir cinsellik düşüncesi oluşturuldu;
kendisine yakıştırılan sonuçlarla mastürbasyon bu mevcudiyet ve na-
mevcudiyet, açıklık ve gizlilik oyununun ayrıcalıklı bir örneğini göz-
ler önüne serer. Sapkınlıkların psikiyatrikleştirilmesinde cinsellik, bi-
yolojik işlevlere ve ona "anlam"ını, yani amacını veren bir anatomik
fizyolojik aygıta bağlandı; ama aynı zamanda da kendi gelişimi ve bağ-
lanabileceği nesneler çerçevesinde sapkın davranışların ortaya çıkışını
olanaklı ve doğuşlarını anlaşılır kılan bir içgüdüyle de birleştirildi;
böylece cinsellik işlevle içgüdünün, amaçla anlamın birbirine karışma-
sıyla tanımlanır oldu. Ve bu biçimiyle cinsellik, her yerde olduğundan
çok daha iyi olarak örnek-sapkınlıkta ve en azından 1877'den itibaren
bütün diğer sapmaların çözümlenmesinin yol göstericisi olan "feti-
şizm"de ortaya çıkar; çünkü bu olguda içgüdünün, bir nesneye tarihsel
bağlanma ve biyolojik uygunsuzluk kipinde sabitlendiği açık olarak
görülür. Son olarak, üreme davranışlarının toplumsallaştırılmasında
cinsellik, bir gerçeklik yasasıyla (ki ekonomik gereklilikler bu yasanın
en dolaysız ve en katı biçimidir) bu yasayı görmezlikten gelen ya da bu-
nu yapmadığı zaman onun kenarından geçmeye çalışan bir haz düzeni
arasına sıkışmış olarak tanımlanır; "kandırmacalar"ın en ünlüsü olan
"dışarı boşalma" [coïtus interruptus], gerçeklik düzleminin hazza son
vermeye zorladığı ama hazzın, gerçeklerin öğütlediği düzene rağmen
gün ışığına çıkabildiği noktayı temsil eder. Gördüğümüz gibi, bu "cin-
sellik" düşüncesini farklı stratejileriyle ortaya çıkaran şey, cinsellik
tertibatıdır; ve bu söz konusu tertibat dört büyük biçimde, yani histeri,
mastürbasyon, fetişizm ve dışarı boşalmada, cinselliği bütün ve kısmın,
ilke ve eksikliğin, mevcudiyet ve namevcudiyetin, aşırılık ve yetersiz-
liğin, işlev ve içgüdünün, amaç ve anlamın, gerçek ve hazzın oyununa
tabi kılar. İşte genel bir cinsellik kuramının iskeleti böyle oluşmuştur.

Öte yandan bu şekilde doğmuş olan bu kuramın, cinsellik tertibatında kendisini elzem kılan bazı işlevleri oldu. Bunlardan özellikle üçü önemli bir konuma geldi. Önce "cinsellik" kavramı yapay bir birlik çerçevesinde anatomik öğeleri, biyolojik işlevleri, davranışları, duyumları ve hazları bir araya toplamayı sağladı ve bu hayali birliğin nedensel ilke, her yerde hazır ve nazır anlam, her fırsatta keşfedilmesi gereken giz biçiminde işlemesini mümkün kıldı: Cinsellik böylece yegâne imleyen ve evrensel imlenen olarak işleyebildi. Üstelik kendisini aynı zamanda hem anatomi hem eksiklik, hem işlev hem saklılık ve hem içgüdü hem duyu olarak sunmakla insan cinselliğine ait bir bilgi ile üremeye ilişkin biyolojik bilimler arasındaki temas çizgisini çize-
114 bildi; böylelikle insan cinselliğine ait bilgi, üremeye ilişkin biyolojik bilimlerden gerçekte –belirsiz bazı benzerlikler ve birkaç yamanmış kavram dışında– hiçbir şey almadığı halde, salt yakınlıktan kaynaklanan bir ayrıcalık sayesinde bir tür yarı-bilimsellik güvencesine sahip oldu; ama yine aynı yakınlık yoluyla, biyolojiden ve fizyolojiden elde edilen bazı bilgiler de insan cinselliği için normallik ilkesi işlevi kazanabildi. Son olarak cinsellik kavramı temel bir ters çevirmeyi olası kıldı; cinsellikle olan iktidar ilişkilerinin ters çevrilmesini ve cinselliğin, iktidarla olan temel ve pozitif bağıntısında değil de iktidarın elinden geldiğince uyruklaştırmaya çalıştığı özgül ve indirgenemez bir düzleme kök salmış gibi görünmesini sağladı; böylece "cinsellik" düşüncesi iktidarın "gücü"nü oluşturan şeyi baştan savmayı mümkün kılar; onu yalnızca yasa ve yasak olarak düşünmemizi sağlar. Cinsellik, bize egemenmiş gibi görülen bu düzlem ve kim olduğumuzun altında yatan şey izlenimi veren bu giz, dışavurduğu bu iktidar ve sakladığı anlamda bizi hayran bırakan, ne olduğumuzu açıklamasını ve bizi tanımlayıp bu yolla azat etmesini istediğimiz nokta olan cinsellik, hiç kuşkusuz cinsellik tertibatı ve bu tertibatın işleyişi tarafından gerekli kılınmış ideal bir noktadan başka bir şey değildir. İktidarla temas yüzeyi boyunca ikincil nitelikli çoğul cinsellik etkileri yaratacak, özerk bir cinsellik düzlemi olduğunu düşünmemek gerekir. Cinsellik, tersine, iktidarın bedenler ve onların maddesellikleri, güçleri, enerjileri, duyumları ve hazları üzerindeki etkileri çevresinde düzene soktuğu en spekülatif, en ideal ve en içsel öğedir.

"Cinselliğin", ilk işlevlerinin içinden geçen ve onları destekleyen bir başka işlevi olduğu eklenebilir. Bu kez söz konusu olan rol, kuramsal olmaktan çok pratiktir. Herkesin, kendi anlaşılırlığına (çünkü cinsellik, hem anlamın gizli öğesi, hem de anlam üretiminin kökenidir), bedenin bütünselliğine (çünkü o bedenin gerçek ve tehdit altındaki bir

parçasıdır ve simgesel olarak o bedenin tamamını oluşturur), kimliğine (çünkü bir itkinin gücüyle bir kişisel tarihin biricikliğini birleştirir) ulaşmak için cinsellik tertibatı tarafından saptanmış bu hayali noktadan, yani cinsellikten geçmesi gerekir. Kuşkusuz uzun zaman önce –ta Hıristiyan ten öğretisi döneminde– gizliden gizliye başlamış olan bir ters çevrilme sonucu, artık kendi anlaşılırlığımızı onca yüzyıldır çılgınlık olarak görülmüş olan şeye, bedenimizin tamlığını uzun zaman onun yüz karası olarak kabul edilen şeye, kimliğimizi ismi olmayan karanlık dürtüye sorar olduk. Ona verdiğimiz önem, onu çevrelediğimiz saygıyla karışık ürkme, kendisini tanımaya gösterdiğimiz özen bundan kaynaklanır. Onun yüzyıllar sonra ruhumuzdan, hatta neredeyse yaşamımızdan daha önemli hale dönüşmesinin nedeni de buradan gelir; her birimizde küçücük olan ama yoğunluğunun her şeyden daha ciddi kıldığı bu gizin yanında, dünyanın bütün bulmacalarının çok daha hafif görünmesi de aynı şeyden kaynaklanır. Cinsellik tertibatının içimize kazıdığı Faustvari antlaşmanın günaha çağrısı şöyledir: Bütün yaşamı bizatihi cinsellikle, onun hakikati ve egemenliğiyle değiş tokuş etmek. Cinsellik ölüme değer. İşte günümüzde ölüm içgüdüsünün cinselliğin içinden geçmesinin anlamı –ama görüldüğü gibi salt tarihsel olarak anlamı– budur. Batı uzun zaman önce aşkı keşfettiğinde, ona ölümü kabul edilir kılacak derecede değer verdi; günümüzde her şeyin üstünde yer alan bu eşdeğerlilik iddiasında bulunan cinselliktir. Ve cinsellik tertibatı iktidar tekniklerinin yaşamı kuşatmasını sağlarken, onun işaretlediği hayali cinsellik noktası, herkeste ölümü kabul ettirebilecek kadar hayranlık yaratır.

"Cinsellik" adındaki bu hayali öğeyi yaratmakla, cinsellik tertibatı en temel iç işlerlik ilkelerinden birini ortaya çıkardı: cinsellik arzusu, cinselliğe sahip olma, ona ulaşabilme, onu keşfedebilme, azat edebilme, söylem düzeyine getirebilme, hakikat içinde formüle edebilme arzusu. Cinsellik tertibatı, "cinsellik"in kendisini arzulanacak bir şey gibi kurmuştur. Ve her birimizi cinselliği tanıma, onun yasa ve iktidarını gün ışığına çıkarma buyruğuna iten şey, bu arzulanır olma durumudur; ve gerçekte bizi, içinde kendimizi görür gibi olduğumuz bir seraba benzeyen o cinselliğin kara parıltısını benliğimizin derinliklerinden yüzeye çıkaran cinsellik tertibatına bağlamasına rağmen, bütün iktidarlara karşı cinsel etkinliğimize dair hakları savunduğumuzu zannettiren de bu arzulanır olma durumudur.

Tüylü Yılan'da, Kate, "her şey cinsellik" diyordu. "Her şey cinselliktir. İnsan onu güçlü ve kutsal olarak koruyabildiği ve o dünyayı doldurabildiği sürece, cinsellik ne kadar da güzel olabilir. Sizi ışığıyla

dolduran, yıkayan güneş gibidir."

Dolayısıyla gerekli olan cinsiyet düzlemine bir cinsellik tarihi yakıştırmak değil, "cinsiyet"in nasıl cinselliğin tarihsel bağımlılığı altında olduğunu göstermektir. Cinsiyeti gerçeğin, cinselliği de karışık düşünceler ve yanılsamaların yanına koymamak gerekir; cinsellik son derece gerçek bir tarihsel görünümdür ve kendi işlerliği için gerekli olan spekülatif öğe anlamında cinsellik kavramını ortaya çıkaran odur. Cinsel etkinliğe evet demekle iktidara hayır dendiği zannedilmemelidir; tersine bu biçimde genel cinsellik tertibatının çizgisi izlenir. Eğer cinselliğin çeşitli mekanizmalarını taktik olarak devirmekle iktidarın etkilerine karşı, bedenlere, hazlara, bilgilere çoğullukları ve direnme olanakları çerçevesinde değer kazandırmak istiyorsak, cinsiyet düzleminden kurtulmamız gerekir. Cinsellik tertibatına karşı-saldırıda bulunmak için dayanak noktası bir cinsiyet-arzu değil, bedenler ve hazlar olmalıdır.

***

D.H. Lawrence "geçmişte ne kadar çok eylem, özellikle de cinsel eylem oldu," diyordu. "Düşünce ve anlama düzeyinde koşut hiçbir gelişmenin olmadığı son derece tekdüze ve sıkıcı bir tekrardı bu. Şimdi işimiz cinselliği anlamak. Günümüzde, cinsel içgüdünün tamamen bilinçli olarak anlaşılması cinsel edimin kendisinden daha önemlidir."

İnsanlar, belki bir gün şaşıracaklardır. Dev üretme ve yok etme aygıtları geliştirmeye yönelik bir uygarlığın, cinselliğin ne olduğu üzerine kendi kendini böylesine kaygıyla sorgulamak için bunca zaman ve sonsuz bir sabır bulmuş olmasını anlamakta zorlanacaklardır; bizlerin, insanların daha önce toprağa, yıldızlara ve düşüncelerinin salt biçimlerine sormuş oldukları bir hakikatin var olduğuna inandığımızı düşünerek belki gülümseyeceklerdir; her şeyin –söylemlerimizin, alışkanlıklarımızın, kurumlarımızın, yönetmeliklerimizin, bilgilerimizin– gün ışığında üretip gürültüyle ortaya attığı bir cinselliği boğulduğu karanlıktan koparırmış gibi yapmak için kendimizi paralamış olmamız belki şaşkınlık yaratacaktır. Ve insanlar, kaygılarımızın en gürültülüsünün üzerinden suskunluk yasasını kaldırmayı neden bu denli istediğimizi sorup duracaklardır. Geriye dönülecek olursa gürültü de ölçüsüz gözükebilir, ama bizim bu gürültüde bir konuşmayı reddetme ve susma buyruğunun şifresini ortaya çıkarmaya çalışmakta gösterdiğimiz sebat daha da tuhaftır. Bizi bu denli kendimizi beğenmiş olmaya iten şey üzerine düşünülecektir; bin yıllık bir ahlâka karşı cinselliğe sahip olduğunu söylediğimiz önemi ilk verenler olma onurunu nasıl benimse-

diğimizi, uzun ve katı bir baskı çağından –uzamış ve değişmiş burjuva ekonomisinin gereklilikleri için pintice ve titizlikle kullanılan bir Hıristiyan çilekeşliği çağından– nihayet XX. yüzyılda kurtulmuş olmakla nasıl gururlandığımızı anlamaya çalışacaktır insanlar. Ve bizim bugün, zorluklarla kaldırılmış bir sansürün tarihi olarak gördüğümüz yerde, onlar, cinsellikten konuşmamız, dikkat ve kaygımızı cinselliğe yöneltmemiz ve gerçekte bir cinsellik iktidarının mekanizmaları bizi kullanırken cinsel yasanın egemenliğine inanmamız için var olan karmaşık bir tertibatın yüzyıllar boyunca ağır ağır yükselişini göreceklerdir.

Bir zamanlar Freud'a ve psikanalize cinsellik çığırtkanlığı suçlamasının yönlendirilmesiyle alay edilecektir. Ama kör oldukları izlenimini verenler, bunu söyleyenlerden çok, yalnızca köhne bir utangaçlığın korkularını dile getirmiş gibi onu elinin tersiyle itenler olacaktır. Çünkü söyleyenler, sonuçta yalnızca uzun zamandır başlamış olan ve kendilerini dört bir yandan çevirdiğini görmedikleri bir süreç tarafından yakalanmışlardı; uzun zamandır hazırlanmış olan bir şeyi Freud'daki kötülük meleğine bağlamışlardı; toplumumuzda genel bir cinsellik tertibatının yerleştirilmesi konusunda tarih hatası yapmışlardı. Ama diğerleri (onu elinin tersiyle itenler), sürecin niteliği konusunda yanılgıya düştüler. Ani bir ters çevirmeyle, Freud'un, cinselliğin hakkı olanı ve uzun zamandır karşı çıkılanı nihayet kendisine iade ettiğini zannettiler; Freud'daki iyilik meleğinin, cinselliği, XVIII. yüzyıldan beri iktidar ve bilgi stratejileri tarafından saptanmış belirleyici noktalardan birine yerleştirdiğini ve böylece, klasik çağın büyük bilgeleri ve günah çıkartan papazlarına layık harika bir yetkinlikle, cinselliği tanıma ve onu söyleme geçirme gerekliliğine ilişkin bin yıllık buyruğu yeniden ortaya attığını görmediler. Çoğu zaman eski Hıristiyanlığın bizim bedenden nefret etmemizi sağlamak için kullandığı sayısız yöntemden dem vurulur; ama bir de birkaç yüzyıldır, bize cinselliği sevdirmek, bizde onu tanıma arzusunu uyandırmak ve üzerine her söyleneni değerli kılmak amacıyla başvurulan tüm kurnazlıkları düşünelim; ve cinselliği yakalamak üzere tüm becerilerimizi ortaya dökmemiz için bizi kışkırtan ve cinsellikten hakikat çıkarma görevine bağlanmamızı sağlayanın, ya da yine, onca zaman cinselliği bilmezlikten geldiğimiz için içimizde suçluluk duygusunu uyandıranın da bu kurnazlıklar olduğunu unutmayalım. İşte bugün, şaşkınlık yaratmayı hak eden şeyler bu kurnazlıklardır. Ve belki de günün birinde, bedenlerin ve hazların farklı bir düzeninde, cinselliğin ve bu cinselliğin tertibatını ayakta tutan iktidarın kurnazlıklarının nasıl olup da bizi bu sıkı cinsiyet monarşisine (üstelik cinsiyetin gizini zorlama yönündeki çabaya itecek ve bu gölgeden

en gerçek itirafları çekip çıkaracak denli) bağımlı kıldığının insanlar tarafından pek anlaşılamayacağını düşünmemiz gerekir.

Bu tertibatın cilvesi ise, bizi, söz konusu olanın "kurtuluş"umuz olduğuna inandırmasında yatar.

Hazların kullanımı



Giriş

A. DEĞİŞİKLİKLER

Bu araştırma dizisi öngördüğümden daha geç ve tamamen başka bir biçimde yayımlanıyor.

Nedenine gelince... Bu araştırmalar bir davranışlar tarihi ya da bir temsiller tarihi olmamalı, "cinselliğin" tarihini oluşturmalıydı: "Cinsellik" deyiminin tırnak içinde yazılmasının da kendine özgü bir önemi olduğunu belirteyim. Amacım, birbirini izleyen biçimlerine, evrimlerine ve dağılımlarına göre yeniden bir cinsel tutumlar ve pratikler tarihi oluşturmak değildi. Bu davranışların temsil edilmesi için başvurulan (bilimsel, dinsel ya da felsefi) düşünceleri çözümlemek gibi bir niyetim de yoktu. Önce, böylesine gündelik, böylesine yeni olan "cinsel-

lik" kavramının önünde durmak istiyordum: Durup biraz geriye gitmek, bize pek yakın olan apaçıklığın çevresinde dolaşmak, bağlı olduğu kuramsal ve pratik bağlamı çözümlemek istiyordum. "Cinsellik" terimi bile, oldukça geç bir dönemde, XIX. yüzyıl başında ortaya çıktı. Bu da, ne küçümsenecek ne de abartılacak bir olgudur. Söz dağarcığında yapılan bir değişiklikten başka şeylere işaret eder, ancak elbette ki ilgili olduğu şeyin birdenbire ortaya çıktığı anlamına da gelmez. Sözcüğün kullanımı başka olaylarla bağlantılı olarak yerleşti: Bunlar, üremenin biyolojik mekanizmalarını olduğu gibi davranışın kişisel ya da toplumsal değişkenlerini de kapsayan çeşitli bilgi alanlarının gelişmesi; dinsel, hukuksal, eğitbilimsel [pedagojik], tıbbi kurumlardan destek

alan, kısmen geleneksel, kısmen de yeni bir kural ve normlar bütününün yerleştirilmesi; bir de kişilerin giderek tutumlarına, ödevlerine, hazlarına, duygu ve duyumlarına, düşlerine anlam ve değer verme biçimlerinde değişikliklerin ortaya çıkmasıydı. Sonuçta söz konusu olan, kişilerin kendilerini çok çeşitli bilgi alanlarına açılan ve bir kurallar, bir zorlamalar sistemiyle eklemlenen bir "cinselliğin" özneleri olarak görmelerini sağlayan "deneyim"in Batı toplumlarında nasıl oluştuğunun görülmesiydi. Dolayısıyla bu, bir deneyim (eğer deneyim, bir kültür içindeki bilgi alanları, normatiflik türleri ve öznellik biçimleri arasındaki bağıntıyı dile getiriyorsa) olarak cinselliğin tarihine ilişkin bir projeydi.

Cinsellikten bu şekilde söz etmek, şimdiye değin pek sık rastlanan bir düşünce şemasından sıyrılmayı gerektiriyordu. Bu, cinselliği bir değişmez haline sokan ve onun, dışavurumlarında, tarihsel olarak özgül biçimlere bürünmesinin, her toplumda cinselliğin maruz kaldığı çeşitli baskı mekanizmalarının etkisi nedeniyle söz konusu olduğunu varsayan bir şemaydı. Bu da, arzuyu ve arzunun öznesini tarihsel alan dışında bırakmak ve yasağın genel biçiminin, cinsellikte tarihsel niteliğe sahip ne varsa açıklamasını istemek anlamına gelmekteydi. Ama bu varsayımın reddi tek başına yeterli değildi. "Cinsellik"ten, tarihsel olarak özgül bir deneyim biçiminde söz etmek, aynı zamanda, özgün karakterleri ve birbirleriyle olan bağıntıları bakımından cinselliği oluşturan üç ekseni de çözümleyebilecek araçlara sahip olabilmeyi gerektiriyordu. Bu üç eksen, cinselliğe göndermede bulunan bilgilerin oluşumu; cinsellik pratiğini düzenleyen iktidar sistemleri ve kişilerin, içinde yer alarak kendilerini bu cinselliğin öznesi olarak görebildikleri ya da görmek zorunda kaldıkları biçimlerdir. Öte yandan, ilk iki noktaya ilişkin olarak, daha önce yapmış olduğum gerek tıp ya da psikiyatri konusundaki, gerekse ceza erki ve disiplin pratikleri konusunda-

ki çalışma bana gereksindiğim gereçleri sağlamıştı; söylem pratiklerinin çözümlenmesi, bilgilerin oluşumunun bilim ile ideoloji arasındaki ikileme yakalanmadan izlenmesine; iktidar ilişkileri ve bunların teknolojilerinin çözümlenmesi de, bir tahakküm olarak görülen ya da bir simülakr olması nedeniyle varlığı reddedilen bir iktidar seçeneğinden kurtularak bunların açık stratejiler olarak görülmesine olanak sağlıyordu.

Buna karşılık, kişilerin kendilerini cinsel özneler olarak kabul etmelerini sağlayan kiplerin incelenmesi bana çok daha fazla güçlük çıkarıyordu. Arzu ya da arzulayan özne kavramı, o zamanlar, bir kuram değilse bile çoğu zaman kabul gören kuramsal bir tema oluşturuyordu. Bu kabullenme bile tuhaftı: Farklı biçimleriyle karşılaştığımız bu temaya sadece klasik cinsellik kuramının merkezinde değil, bu kuramdan kurtulmaya çalışan görüşlerin içinde de rastlanıyordu. XIX. ve XX. yüzyılda uzun bir Hıristiyan geleneğinin mirasçısı olduğu izlenimi veren de yine bu temaydı. Cinsellik deneyimi özgül bir tarihsel biçim olarak Hıristiyanlardaki "ten" deneyiminden ayrı tutulabilir. Ama her ikisi de "arzulayan insan" ilkesinin egemenliği altındadır. Her halükârda, XVIII. yüzyıldan itibaren cinsellik deneyiminin oluşum ve gelişimini, arzu ve arzulayan özne açısından tarihsel ve eleştirel bir çalışma yapmaksızın, yani bir "soykütük çalışması"na girişmeksizin çözümlemek zor görünüyordu. Bununla, birbirini izleyen arzu, dünya arzuları ya da libido görüşlerinin tarihini yapmaktan söz etmek istemiyorum. Amacım bazı pratikleri çözümlemek: Öyle pratikler ki, kişiler bunlar yoluyla, kendilerine dikkat etmeye, kendilerini deşifre etmeye, birer arzu öznesi olarak görmeye ve bunu itiraf etmeye itilirler ve bunu da, kendileri ile kendileri arasında, varlıklarının doğal ya da düşkün hakikatini arzuda keşfetme olanağı veren belli bir ilişkiyi devreye sokarak yaparlar. Kısacası bu soykütük çalışmasının amacı, kişilerin nasıl kendileri ve başkaları üzerinde arzunun bir yorumbilimini –ki cinsel davranışları buna fırsat yaratmış ama bu yorumbilimin tek alanı da olmamıştır– uygulamaya başladıklarını araştırmaktı. Sonuçta, modern bireyin bir "cinsellik" öznesi olarak kendi deneyimini nasıl gerçekleştirdiğini anlamak için, yüzyıllar boyunca Batılı insanın kendini bir arzu öznesi olarak görme biçimini ortaya çıkarmak kaçınılmazdı.

Çoğu zaman bilgilerin ilerlemesi olarak belirtilen şeyi çözümlemek için kuramsal bir yer değiştirmenin yapılması gerekli görünüyordu. Bu yer değiştirme, bilgiyle eklemlenen söylemsel pratik biçimleri üzerinde kendi kendimi sorgulamamı sağlamıştı. Genellikle "iktidarın" tezahürleri olarak tanımlanan şeyi çözümlemek için de kuramsal bir yer

değiştirme gerekti: Bu da beni, daha çok, iktidarların icraatını eklemleyen çoğul bağıntılar, açık stratejiler ve rasyonel teknikler üzerine düşünmeye itmişti. "Özne" olarak belirlenen şeyi çözümlemek için, şimdi de bir üçüncü yer değiştirmeyi gerçekleştirmenin gerekliliği ortaya çıkıyordu; bireyin kendini özne olarak oluşturması ve öyle kabul etmesine yol açan kendiyle ilişkisinin biçim ve yöntemlerini araştırmak uygun düşecekti. XVII. ve XVIII. yüzyıldaki bazı ampirik bilimlerin oluşturduğu örnekten hareket ederek birbirleriyle ilişkileri çerçevesinde hakikat oyunlarının incelenmesine yönelik çalışmadan, bir başka çalışmaya geçmek zorunlu gözüküyordu: Gönderme alanı ve araştırma sahası olarak "arzulayan insanın tarihinin" ele alınması ve hakikat
 oyunlarının kendiliğin kendiyle olan ilişkisi ve kendinin özne olarak kuruluşu bağlamında incelenmesi gerekiyordu.

Ama bu soykütüğüne girişmenin beni ilk projemden çok uzaklara götüreceği açıktı. Seçmek zorundaydım: Ya bu arzu temasının acele bir tarihsel incelemesini de ekleyerek kurulu planı korumam ya da bütün incelemeyi antikçağda kendiliğin bir yorumbiliminin ağır ağır oluşması çerçevesinde yeniden düzenlemem gerekiyordu. Sonuçta bu çok önem verdiğim –yıllar boyunca önem vermek istediğim– şeyin hakikatin tarihine yararlı olacak öğelerden birkaçını ortaya çıkaracak bir girişim olduğunu düşünerek ikinci yolu tercih ettim. Bu tarih, bilgiler içinde hakiki olabilecek ne varsa onun tarihi olmamalıydı: İnsanın tarihsel olarak düşünülebilen ve düşünülmek zorunda olan bir deneyim gibi oluştuğu doğru ve yanlış oyunlarının, "hakikat oyunlarının" bir incelemesi olmalıydı bu çalışma. İnsan kendini deli olarak algıladığında, hasta olarak gördüğünde, yaşayan, çalışan ve konuşan bir varlık gibi düşündüğünde, bir suçlu olarak kendini yargıladığı ve cezalandırdığında, hangi hakikat oyunlarından geçerek kendi varlığını düşünmeye girişir? Hangi hakikat oyunlarından yararlanarak kendini "arzulayan insan" olarak görmüştür? Bana öyle geldi ki, soruyu bu şekilde sormak ve onu benim için bildik olan ufuklardan ayrılıp böylesine uzak bir döneme ilişkin olarak geliştirmekle kuşkusuz öngördüğüm planı terk ediyor, ama uzun zamandır kendime yöneltmeye çabaladığım bir soruyu daha yakından kavrayabiliyordum. Bu çalışma birkaç yıl daha çalışmamı gerektirecekti. Kuşkusuz bu kocaman dönemece girişmenin riskleri vardı; ama meşru bir gerekçem mevcuttu ve bu araştırmanın bana belli bir kuramsal kâr sağladığına inanıyordum.

Bu riskler nelerdi? Öngördüğüm yayın programının gecikmesi ve altüst olması, bunlardan biriydi. Çalışmamın güzergâhını ve dönemeçlerini izleyenlere –Collège de France'taki dinleyicilerimden söz ediyo-

rum– ve başta Pierre Nora olmak üzere bu çalışmanın sonucunu bekleme sabrını gösterenlere şükran borçluyum. Uğraşma, başlama, yeniden başlama, deneme, yanılma ve her şeye yeniden başlama, her adımda tereddütte kalma, yani sonuçta hep tereddüt ve endişe içinde çalışma karşısında vazgeçmeyi tercih eden kişilere gelince, ne yapalım, şurası açık ki onlarla aynı gezegenden değiliz.

Bir başka tehlike de çok az bildiğim belgelerle çalışmaya girişmemden kaynaklanıyordu. Pek de farkına varmadan bu belgelere, kendilerine hiç de uymayan, başka yerlerden gelmiş çözümleme biçimleri ve sorgulama yöntemlerini uygulama gibi bir riske de giriyordum. P. Brown ile P. Hadot'un yapıtları ve benimle birkaç kez konuşarak verdikleri fikirler, bana çok yardımcı oldu. Bunun tersine, eski belgelerle içlidışlı olma çabam yüzünden sormak istediğim soruların seyrini kaybetme tehlikesiyle de karşı karşıyaydım: Berkeley'de H. Dreyfus ve P. Rabinow, düşünceleri, soruları ve titizlikleriyle kuramsal ve yöntembilimsel [metodolojik] bir yeniden tanımlama çalışması yapmama olanak sağladılar. F. Wahl bana çok değerli öğütler verdi.

Bu yıllar boyunca P. Veyne bana sürekli yardım etti. Kendisi, hakiki bir tarihçi olduğu için, hakikati araştırmanın ne olduğunu bilir; öte yandan o, doğru ile yanlış oyunlarının tarihini yapmaya kalkıştığınızda içine girdiğiniz labirenti de bilir; o, hakikatin tarihi sorusunun, her düşünce açısından taşıdığı tehlikeye göğüs germeyi günümüzde kabul eden ender kişilerdendir. Bu sayfalardaki etkisi pek zor silinebilir.

Beni bu yola iten neden ise oldukça basitti. Bu nedenin, bazıları için tek başına yeterli olabileceğini düşünüyorum. Bu neden meraktır: biraz saplantılı bir şekilde uygulamanın değeceği tek şey olan merak... Bilinmesi uygun olan şeyi kendi içinde asimile etmeye çalışan merak değil, kişinin kendi kendinden kopmasına olanak veren merak... Bilen insanın bir şekilde ve mümkün olduğu kadarıyla dalmasını, yitmesini değil de yalnızca bilgi kazanmasını sağlayacak olsaydı, bilme heyecanının ne değeri olurdu ki? İnsan yaşamında öyle anlar vardır ki, kişinin düşündüğünden farklı düşünüp düşünemeyeceğini ve gördüğünden farklı algılayıp algılayamayacağını sorgulaması, bakmayı ve düşünmeyi sürdürebilmesi için elzemdir. Bana belki, kişinin bu kendi kendisiyle oynadığı oyunların kuliste kalması gerektiğini ve bunların, en iyi durumda, etkilerini sağlar sağlamaz kendiliklerinden silinen hazırlık çalışmaları olduğunu söyleyenler çıkacaktır. Ama günümüzde felsefe –felsefi etkinlik demek istiyorum– düşüncenin kendi üzerine geliştirdiği eleştirel çalışma ve zaten bilineni meşrulaştırmak yerine, nasıl ve nereye kadar farklı düşünmenin olanaklı olduğunu bilmek için girişim-

de bulunmak değilse nedir ki? Felsefi söylemin dışarıdan başkalarına kendi yasasını dayatmayı, onlara kendi hakikatlerinin nerede olduğunu ve onu nasıl bulacaklarını söylemeyi istemesinde, ya da naif bir olumluluk biçiminde insanlara davalarını öğretmek cüretini göstermesinde hep neredeyse gülünç bir yan bulunur; ama yabancısı olduğu bir bilgiyi kullanarak kendi düşüncesinde değiştirilebilecek olanı araştırmak da felsefenin hakkıdır. "Deneme" (ki bununla kastetmek istediğim, iletişim amaçları uğruna başkalarını basitleştirici biçimde sahiplenme denemesi değil, hakikat düzeni içinde kişinin kendini değiştiren bir çabasıdır), felsefenin yaşayan yanıdır. Tabii eğer felsefe bugün en azından eskiden neyse o olmaya, yani düşünce yoluyla bir "kendilik terbiyesi" olmaya devam ediyorsa...

Aşağıdaki çalışmalarım, tıpkı daha önce yapmış olduğum bazı çalışmalar gibi, ilgilendikleri alan ve yaptıkları göndermeler dolayısıyla "tarih" incelemeleridir; ama "tarihçi" çalışması değildir. Ancak bu, onların başkaları tarafından yapılmış çalışmaları özetledikleri ya da birleştirdikleri anlamına gelmez; bu incelemeler –eğer onları "uygulama alan"ları çerçevesinde ele almak zahmetine katlanılırsa– uzun, tereddütlerle dolu, çoğu zaman yeniden ele alınıp düzeltilmeyi gerektirmiş bir çalışmanın tutanaklarıdır. Bu, felsefi bir alıştırmaydı: Amacı, kendi tarihini düşünme işinin kendini hangi ölçüde sessizce düşündüğü şeyden kurtarabileceğini ve ona başka türlü düşünme olanağı verebileceğini bilmekti.

Bu riskleri göze almakta haklı mıydım? Bunu yanıtlamak bana düşmez. Benim tek bildiğim, incelememin temasının ve kronolojik mihenk taşlarının yerlerini değiştirmekle, kuramsal bir kâr sağladığımdır; böylece bana çalışmamı hem daha geniş bir ufka oturtma, hem de çalışmanın yöntemiyle nesnesini daha iyi belirleme olanağı veren iki genellemeye ulaşmam mümkün oldu.

Hıristiyanlıktan da geçerek antikçağa uzanırken, hem çok basit hem de çok genel bir soruyu sormaktan kurtulmanın mümkün olmadığını düşündüm: Neden cinsel davranış ile buna bağlı etkinlik ve hazlar ahlâksal bir kaygı konusu olurlar? Neden bu etik kaygı, en azından kimi zamanlarda, kimi toplumlarda ya da kimi gruplarda yemek yeme alışkanlıkları ya da yurttaşlık davranışları gibi kişisel ya da toplu yaşam için çok daha önemli alanlara gösterilen ahlâksal ilgiden daha önemlidir? Akla hemen şu yanıtın geldiğini biliyorum: Çünkü cinsel davranışlar, karşı çıkmanın çok ağır bir suç olduğu temel yasakların nesnesidirler. Ama bu yanıtı vermek, çözüm yerine sorunun kendisini sunmak olur. Bir de özellikle, cinsel tutuma ilişkin etik kaygının, yo-

ğunluğu ya da biçimleri bakımından her zaman yasaklar sistemiyle doğrudan ilişki içinde olmadığını bilmezlikten gelmek olur. Ahlâksal kaygının tam da zorunluluk ya da yasaklamanın bulunmadığı yerlerde daha güçlü olması sık rastlanan bir olgudur. Kısacası, yasak başka, ahlâksal sorunsallaştırma başka bir şeydir. Böylece yönlendirme görevini üstlenecek sorunun şu olduğu kanısına vardım: Cinsel etkinlik nasıl, neden ve hangi biçimde ahlâksal bir alan olarak oluşturuldu? Biçimleri ve yoğunluğu değişse de, bu denli ısrarlı bir etik kaygı neden? Neden bu "sorunsallaştırma"? Sonuçta davranışlar ve temsiller tarihinin karşıtı olarak düşünce tarihinin işi tam da bu değil midir: İnsanoğlunun kendisini, yaptığı şeyleri ve içinde yaşadığı dünyayı hangi koşullarda "sorunsallaştırdığını" tanımlamak.

Ama bu son derece genel soruyu sorduğumda, hem de Yunan ve Yunan-Latin kültürüne sorduğumda, bu sorunsallaştırmanın toplumlarımızda mutlaka kayda değer bir önem taşımış olan bir pratikler bütününe bağlı olduğunu gördüm: Bunlar "varoluş sanatları" olarak adlandırabileceğimiz şeylerdi. Bununla belirtmek istediğim kimi düşünülmüş ve iradi pratiklerdir ki insanlar bunlar aracılığıyla yalnızca kendilerine davranış kuralları saptamakla kalmaz, aynı zamanda kendilerini değiştirmeye, tekil varlıkları içinde dönüştürmeye ve yaşamlarını, kimi estetik değerler taşıyan ve kimi biçem ölçütlerine karşılık veren bir sanat durumuna getirmeye çabalarlar. Bu "varoluş sanatları", bu "kendilik teknikleri", Hıristiyanlıkla birlikte bir kilise iktidarının uygulama alanına, daha sonra da eğitsel, tıbbi ya da psikolojik türden pratikler çerçevesine girmeleriyle birlikte şüphesiz önemlerinin bir bölümünü yitirmişlerdir. Yine de, bu varoluş estetiklerinin, bu kendilik teknolojilerinin uzun bir tarihini yapmak ya da yeniden ele almak gerekir. Rönesans döneminde bunların taşıdığı önemin Burckhardt tarafından altının çizilmesinden bu yana epey zaman geçti; ama var kalmaları, tarihleri ve gelişmeleri orada durmamıştır.[1] Ne olursa olsun, antikçağda cinsel davranışın sorunsallaştırılmasının incelenmesi, bana bu kendilik tekniklerinin genel tarihinin bir bölümü –ilk bölümlerinden biri– olarak ele alınabilirmiş gibi göründü.

Görüş biçimimizi ve bildiğimiz şeylerin ufkunu değiştirmek, bunu yaparken biraz da yoldan çıkmak için gösterdiğimiz çabaların cilvesi de şudur: Acaba bu çabalar gerçekten başka türlü düşünmemize olanak

1. Burckhardt'tan bu yana bu sanatlarla ve bu varoluş estetiğiyle ilgili incelemelerin ihmal edildiğini düşünmek yanlış olacaktır. Benjamin'in Baudelaire'le ilgili incelemesi düşünülebilir. S. Greenblatt'ın *Renaissance Self-fashioning* (1980) adlı kitabında da ilginç bir çözümleme vardır.

sağladılar mı? Belki de sadece zaten düşünülen bir şeyi başka türlü düşünmeye ya da yapılanı farklı bir açıdan ve daha net bir ışık altında görmeye olanak sağlamışlardır. Uzaklaştığımızı düşünürken, kendimizi yine kendi kendimize yukarıdan bakarken bulabiliriz. Yolculuk şeyleri gençleştirir, ama insanın kendisiyle olan ilişkisini yaşlandırır. Bana öyle geliyor ki, hakikatin tarihine yönelik bu girişimde birbirini izleyen ve farklı parçalar halinde ve biraz de el yordamıyla nasıl ilerlediğimi şimdi daha iyi anlayabiliyorum. Amacım ne davranışları ve düşünleri, ne de toplumları ve onların "ideolojiler"ini düşünmekti. Benim amacım, insanın, kendini düşünülebilen ve düşünülmek zorunda olan bir şey olarak ortaya koyarken yararlandığı *sorunsallaştırmaların* ve

bunları oluşturan *pratiklerin* çözümlemesini yapmaktı. Çözümlemenin arkeolojik boyutu, bizzat sorunsallaştırmanın biçimlerini çözümlemeye olanak sağlıyordu; soykütüksel boyutu ise, onların pratiklerden ve bu pratiklerin değişiminden hareketle oluşumlarını çözümleme olanağı veriyordu. Belli bir "normalleşme" profili tanımlayarak, toplumsal ve tıbbi pratiklerden hareketle deliliğin ve akıl hastalığının sorunsallaştırılması; kimi "epistemik" kurallara uyan söylem pratikleri çerçevesinde yaşamın, dilin ve çalışmanın sorunsallaştırılması; bir "disiplin" modeline uyan kimi cezai pratiklerden hareketle suçun ve suçlu tavrın sorunsallaştırılması gibi, şimdi de antikçağda cinsel etkinlik ve hazların, kendilik pratiklerinden hareketle, bir "varoluş estetiği"nin ölçütlerinin devreye sokulması yoluyla nasıl sorunsallaştırıldığını göstermek istiyorum.

İşte incelememin merkezine klasik antikçağdan Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarına değin arzulayan insanın soykütüğünü yerleştirmemin nedeni budur. Basit bir kronolojik dağılım izledim. İlk cilt *Hazların Kullanımı,* cinsel etkinliğin İ.Ö. IV. yüzyılda klasik Yunan kültüründe filozoflar ve hekimler tarafından nasıl sorunsallaştırıldığına değiniyor. *Kendilik Kaygısı* bu sorunsallaştırmanın İ.S. ilk iki yüzyılda Yunan ve Latin metinlerindeki durumunu inceliyor; ve nihayet *Tenin İtirafları** tenle ilgili öğreti ve kilise düşüncesinin oluşumuna eğiliyor. Kullanacağım belgelere gelince, çoğu "öğütleyici" metinler, yani biçimleri ne olursa olsun, (nutuk, diyalog, elkitabı, kural kitapları, mektuplar, vb.), davranış kuralları öneren metinler olacak. Bunlara haz ya da ihtiras öğretisine açıklamalar bulma amacıyla başvuracağım. Çözümleyeceğim alan, kurallar, öneriler, öğütler verme iddiasında olan metinlerden oluşuyor: Bunlar pratiğe yönelik metinlerdir ve kendileri de okunmak,

* Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin dördüncü cildi olarak tasarladığı, ancak tamamlayamadığı için yayımlanmamış olan metin. (y.h.n.)

ezberlenmek, üzerinde düşünmek, kullanılmak, denenmek için yazıldıklarından ve sonuçta gündelik davranışın iskeletini oluşturmayı amaçladıklarından "pratik" konusudur. Bu metinler, kişileri kendi davranışları üzerine sorular sormaya, bu davranışa dikkat etmeye, onu oluşturmaya ve kendilerini etik bir özne olarak biçimlendirmeye yöneltecek harekete geçirici bir role sahipti. Sonuçta Plutarkhos'ta mevcut olan bir sözcüğü kullanacak olursak, bunlar "etik-estetik" bir işleve ilişkin metinlerdi.

Ama madem ki bu arzulayan insan çözümlemesi sorunsallaştırmalar arkeolojisiyle kendilik pratikleri soykütüğünün karşılaşma noktasında yer alıyor, başlamadan önce bu iki kavram üzerinde durmak isterim: Yani ele aldığım "sorunsallaştırma" biçimlerini doğrulamak, 129/F9
kendilik pratiklerinden ne anlaşılabileceğini belirtmek ve yasaklardan hareketle yapılacak bir ahlâk sistemleri tarihinin yerine kendilik pratiklerinden hareketle oluşturulan etik sorunsallaştırmalar tarihini ne gibi paradoks ve güçlükler sonucu ortaya koyduğumu açıklamak isterim.

B. SORUNSALLAŞTIRMA BİÇİMLERİ

"Paganizm", "Hıristiyanlık", "ahlâk" ve "cinsel ahlâk" gibi genel kategorileri bir an için kabul ettiğimizi varsayalım. "Hıristiyanlığın cinsel ahlâkı"nın, "eski paganizmin cinsel ahlâkı"na en net biçimde hangi noktalarda karşı çıktığını sorduğumuzu varsayalım: Ensestin yasaklanmasında mı, erkek egemenliğinde mi, kadının köleleştirilmesinde mi? Verilecek yanıtlar şüphesiz bunlar olmayacaktır; aldıkları çeşitli biçimlere karşın bu olayların yaygınlığı ve sabitliği bilinmektedir. Başka farklılaşma noktalarının önerilme olasılığı daha fazladır. Örneğin bizzat cinsel eylemin değeri: Antikçağ bu eyleme olumlu anlamlar yüklerken, Hıristiyanlık onu kötülükle, günahla, düşüşle, ölümle özdeşleştirmiştir. Yasal eşin sınırlanması: Yunan ve Latin toplumlarında olandan farklı olarak, Hıristiyanlık bunu ancak tekeşli bir evlilik çerçevesinde kabul etmiş ve bu evlilik içerisinde de ona yalnızca üremeye yönelik amaç ilkesini dayatmıştır. Aynı cinsten kişiler arasındaki ilişkilerin dışlanması: Eski Yunan bu ilişkileri, en azından erkekler arasında olduğunda, körüklerken –ve Roma hoşgörürken– Hıristiyanlık katı bir biçimde dışlamıştır. Bu üç ana karşıtlık noktasına, Hıristiyanlığın, pagan ahlâkından farklı olarak cinsel ilişkiden kesinlikle uzak durmaya, sürekli kaçınmaya ve bekârete verdiği üst düzeyde ahlâksal ve tinsel değer de eklenebilir. Sonuç olarak, onca zaman böylesine

önemli olarak görülen bu noktalarda –cinsel eylemin türü, tek eşe bağlılık, eşcinsel ilişkiler ve bekâret– eskilerin daha kayıtsız oldukları ve bunlardan hiçbirinin ne dikkatlerini çektiği, ne de onlar için pek sivri sorunlar oluşturduğu yönünde bir izlenim doğar.

Oysa bu hiç de doğru değildir ve doğru olmadığı kolayca kanıtlanabilir. İlk Hıristiyan öğretileriyle antikçağdaki ahlâk felsefesi arasındaki sıkı süreklilikler ve bu felsefeden yapılan doğrudan alıntılarla bunu göstermek mümkündür: Evlilik yaşamında cinsel pratiğe ilişkin ilk önemli Hıristiyan metni –İskenderiyeli Clemens'in *Eğitmen*'inin II. kitabının X. bölümü– kutsal kitaptan bazı bölümlere gönderme yaptığı gibi, doğrudan doğruya pagan felsefesinden alınmış kimi ilke ve temel kurallara da dayanır. Bu metinde, daha şimdiden cinsel etkinliğin bir anlamda kötülükle bağdaştırılmasına, üremeye yönelik bir tekeşlilik kuralına, aynı cinsler arası ilişkinin mahkûm edilmesine ve cinsel perhizin özendirilmesine rastlanır. Ancak her şey bununla sınırlı değildir: Çok daha geniş bir tarihsel yelpazede, kuşkusuz Hıristiyan etiğini ve modern Avrupa toplumlarının ahlâkını etkilemiş olan ama daha önceleri Yunan ya da Yunan-Roma düşüncesinde de açıkça mevcut olan temaların, endişelerin ve zorlamaların sürekliliği izlenebilir. İşte bunlara birçok örnek: Bir korkunun dile getirilişi, bir davranış biçimi, dışlanmış bir tutum imgesi, bir cinsel perhiz örneği.

1. Bir korku

Meni kaybı hastalığına yakalanan delikanlılar "tüm beden alışkanlıklarında yıpranma ve yaşlılığın izini taşırlar: korkaklaşırlar, güçsüzleşirler, hantallaşırlar, aptallaşır, halsizleşir, kamburlaşır, sararır, solar, efemine, iştahsız, soğuk olur, elden ayaktan kesilir, had safhada zayıf düşer, yani tek kelimeyle neredeyse tamamen yitik bir hal alırlar. Hatta birçoğunda bu hastalık felce götüren bir yoldur; gerçekten de, doğa, yeniden doğma ilkesinde ve bizzat yaşamın kaynağında zayıflamışsa, sinir gücünün etkilenmemesi mümkün müdür? Bu 'kendi başına utanç verici' hastalık durgunluğa yol açtığından, tehlikeli ve türün yayılmasına bir karşıtlık oluşturması bakımından topluma zararlıdır, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, sonsuz kötülüklerin kaynağı olduğundan tez yardım gerektirir"[1]

1. Kapadokyalı Aretaios, *Des signes et de la cure des maladies chroniques* (*Kronik Hastalıkların Belirtileri ve Tedavisi Üzerine*), II, 5. Kitabı Fransızcaya çeviren L. Renaud (1834) bu bölümü şöyle yorumlar (s. 163): "Burada sözü geçen gonore (meni akıntısı), günümüzde aynı adı taşıyan ve daha doğru bir biçimde bel soğukluğu diye adlandırılan hastalıktan temel olarak farklıdır. Burada Aretaios'un söz ettiği basit ya

Bu metinde, XVIII. yüzyıldan bu yana salt cinsel sarfiyat –ne doğurganlığı ne de partneri olmayan cinsel eylem– çerçevesinde tıbbın ve eğitbilimin geliştirdiği korkular rahatça görülmektedir. Organizmanın sürekli tükenmesi, kişinin ölümü, ırkının yokoluşu ve nihayet tüm insanlığa verilen zarar, cinsel etkinliğini kötüye kullanacak herkese geveze bir yazın çerçevesinde yöneltilen tehditlerdir. Yaratılan bu korkular, XIX. yüzyıl tıbbi düşüncesinde "doğalcı" ve bilimsel olanın, hazzı ölüm ve kötülük alanına sokan bir Hıristiyan geleneğinden nöbeti devralma sürecinin parçalarını oluşturur.

Oysa gerçekte bu betimleme, İ.S. I. yüzyılda yaşamış bir Yunan hekimi olan Kapadokyalı Aretaios tarafından yazılmış bir metnin çevirisidir –dönemin biçimine uygun olarak özgürce yapılmış bir çevirisi– ve aynı dönemde, kuraldışına çıktığı takdirde kişinin yaşamında olabilecek en zararlı etkileri yaratabilen bu cinsel eylem korkusuna ilişkin birçok tanıklığa rastlanabilir: Örneğin Soranus, ne olursa olsun cinsel etkinliğin sağlığı kesin cinsel perhiz ve bekârete oranla daha olumsuz etkilediğini düşünürdü. Daha da eski dönemlerde, tıp, hazların kullanımında ısrarla ihtiyat ve tasarruf öğütleri vermişti: Zamansız etkinliklerden kaçınmayı, hazların kullanıldığı koşulları dikkate almayı, doğal şiddetlerinden ve düzenlenmelerine ilişkin hatalarından sakınmayı önermekteydi. Hatta kimileri, kişinin "ancak kendine zarar vermek istiyorsa" bu etkinliklere girişmesini söylerlerdi. Dolayısıyla bu korku oldukça eskiye dayanmaktadır.

2. *Bir davranış şeması*

François de Sales'in karıkoca arası ilişkinin erdemini nasıl öğütlediği bilinmektedir: Kendisi evli insanlara, bir filin eşiyle ilişkilerinde uyguladığı iyi geleneklerin örneğini vererek, doğal bir ayna sunardı. Fil "hantal bir hayvandır ama yeryüzünde yaşayan canlılar arasında en saygını, en sağduyulu olanıdır. Asla dişisini değiştirmez ve seçtiğini şefkatle sever. Diğer taraftan onunla yalnızca üç yılda bir çiftleşir ve çiftleşmesi beş gün sürer. Üstelik bunu yaparken öyle gizli bir tutum takınır ki, kimse onu bu durumda görmez; buna karşılık altıncı gün ortaya çıkar, her şeyden önce nehre gider, yıkanır ve sürüye ancak iyice arındıktan sonra döner. Bunlar iyi ve dürüst alışkanlıklar değil midir?"[2]

---

da gerçek gonore, meninin, prostat sıvısıyla karışarak, duhul ve istençdışı akmasıyla belirlenir. Bu zührevi hastalık çoğu zaman mastürbasyonla uyarılır ve bunun bir sonucudur." Çeviri, *Corpus Medicorum Graecorum*'da bulunabilecek olan Yunanca metnin anlamını biraz değiştirmektedir.

2. François de Sales, *Introduction à la vie dévote* (*Sofuca Yaşama Giriş*), III, 39.

Oysa bu metnin kendisi, (Aldrovandi, Gessner, Vincent de Beauvais ve ünlü *Physiologus* aracılığıyla) aktarılan bir metindir; bu tür bir formülasyona *Sofuca Yaşantıya Giriş*'inde konuyu yakından izleyen Plinius'ta da rastlanır. "Fillerin yalnızca gizlilik içerisinde çiftleşmelerinin nedeni utangaçlıklarıdır... Dişi fil, ancak iki yılda bir kendisine yaklaşılmasına izin verir ve söylendiğine göre bu her seferinde beş günden fazla sürmez; altıncı gün ikisi de ırmakta yıkanır ve sürülerine ancak ondan sonra dönerler. Zina nedir bilmezler..."[3] Kuşkusuz Plinius, didaktik yönü François de Sales'inki kadar açık olan bir şema sunma iddiasında değildi, yine de görünürde değer verilen bir davranış modeline gönderme yapmaktaydı. Bu, Yunanlar ve Romalılarda, eşlerin bir-

birlerine olan bağlılıklarının genellikle kabul gören bir şema olduğu anlamına gelmez. Ama bu, kimi felsefe akımlarında, örneğin geç dönem Stoacılığında ısrarla verilen bir öğretim, aynı zamanda da bir erdemin, ruhun kararlılığının ve nefse hâkimiyetin dışavurumu olarak takdir edilen bir davranıştı. Evlenmeye karar verdiği yaşta henüz hiçbir kadınla ilişki kurmamış olan genç Caton'a, ya da daha iyisi "uzun yaşamı boyunca yalnız tek bir kadına, evlendiği ilk ve tek kadına yaklaşan"[4] Laelius'a övgüler yağdırılabiliyordu. Bu karşılıklı ve birbirine bağlı karıkoca modelinin tanımında daha da gerilere gidilebilir. İsokrates'in kendisine atfettiği söylevde, Nicocles "evlendiğinden beri karısından başka hiç kimseyle cinsel ilişki kurmamış olması"na[5] verdiği ahlâksal ve siyasal önemi gösterir. Ve Aristoteles, ideal sitesinde kocanın bir başka kadın ya da karının bir başka erkekle ilişkisinin ("mutlak olarak ve istisnasız") "onur kırıcı bir eylem" olarak görülmesini ister.[6] Kocanın karısına karşı cinsel "bağlılığı" ne yasalarca ne de geleneklerce istenen bir şeydi; ama yine de en azından sorulan bir soru ve kimi ahlâkçıların büyük prim verdiği bir sofuluk biçimiydi.

3. Bir imge

XIX. yüzyıl metinlerinde eşcinselin ya da ters ilişkide bulunan kişinin tipik bir portresi vardır: Davranışları, duruşu, süslenme biçimi, abartılı şıklığı, ayrıca yüzünün biçimi ve ifadeleri, anatomisi ve tüm bedeninin kadınsı biçimi gözden düşürücü bir betimlemenin içinde yer alır. Bu betimleme ise, hem cinsel rollerin tersine dönmesine, hem de bu durumun doğaya yapılan saldırının doğal bir damgası olduğu ilkesine

3. Plinius, *Histoire naturelle* (*Doğa Tarihi*), VIII, 5, 13.
4. Plutarkhos, *Vie de Caton* (*Caton'un Hayatı*)– VII.
5. İsokrates, *Nicoclès* (*Nicocles*), 36.
6. Aristoteles, *Politique* (*Politika*), VII, 16, 1 335 b.

gönderme yapar: İnsanın "doğanın kendisinin de cinsel yalana suç ortağı olduğuna"[7] inanası geldiği söylenir. Karmaşık bir tümevarım ve meydan okuma ilişkisi aracılığıyla fiili davranışların tekabül etmiş olabileceği bu imgenin uzun bir tarihinin yapılması gerektiği su götürmez. Bu stereotipin son derece olumsuz yoğunluğunda, toplumlarımızın üstelik birbirinden farklı iki olguyla, yani cinsel rollerin değişmesi ve aynı cinsten olan kişiler arasındaki ilişkiyle bütünleşmesindeki kadim güçlüğü görebiliriz. Oysa, çevresindeki itici atmosferle birlikte bu imge yüzyılları aşmış durumdadır; bu imge, daha imparatorluk dönemi Yunan-Roma yazınında gayet güçlü bir biçimde belirginleşmişti. IV. yüzyılın anonim bir *Physiognomonis*'inin yazarının çizdiği *Effeminatus* portresinde bu imgeye rastlanır; Apuleius Lucius, *Dönüşümler*'de[8] alay ettiği Atargatis papazlarını betimlerken, Prusalı Dion Khrysostomos monarşi üzerine konferanslarından birinde sözünü ettiği aşırılık *daimon*'unu simgeleştirirken[9], Epiktetos sınıfının arka sıralarından çağırıp kadın mı erkek mi olduğunu sorduğu güzel kokulara bürünmüş kıvırcık saçlı retorik öğrencilerine kaçamak atıflarda bulunurken[10], Hatip Seneca çevresinde iğrenerek baktığı çöküş içindeki gençliğin portresini çizerken ("Efeminelerimizin yüreğini sağlıksız bir şarkı söyleme ve dans etme tutkusu sarıyor; saçlarını kıvırmak, kadın sesinin okşayıcılığıyla rekabet edebilmek için seslerini inceltmek, davranışların yumuşaklığı konusunda kadınlarla yarışmak, çok müstehcen şeylerin arayışı içinde olmak: İşte yeniyetmelerimizin ideali... Doğuşlarından itibaren gevşek ve sinirli olan bu gençler, isteyerek böyle kalıyor ve kendi ar ve namuslarıyla ilgileneceklerine, başkalarının ar ve namusuna saldırmaya hazır bulunuyorlar")[11] karşımıza çıkan yine aynı imgedir. Ama temel çizgileriyle bu portre daha da eskidir. Sokrates, *Phaidros*'taki ilk söylevinde, nazikâne bir biçimde gölgede yetiştirilmiş, boyalı ve ziynetler takan yumuşak oğlanlara duyulan aşktan söz ettiğinde aynı şeye değinir.[12] *Thesmophoria Bayramını Kutlayan Kanunlar*'da Agathon da bu görünümdedir; solgun bir ten, tıraşlı yanaklar, kadın sesi, safran rengi bir elbise ve fileyle tutturulmuş saçlarıyla belirdiğinde, karşısındaki muhatabı onun kadın mı erkek mi olduğunu düşünür.[13]

---

7. H. Dauvergne, *Les Forçats* (*Forsa Mahkûmları*), 1841, s. 289.
8. Apuleius Lucius, *Métamorphoses* (*Metamorphoseon Libri – Dönüşümler*), VIII, 26 vd.
9. Dion Khrysostomos (Prusalı-Bursalı), *Discours,* (Söylevler), IV, 101-115.
10. Epiktetos, *Entretiens* (*Ditribai Enkheiridion – Düşünceler ve Sohbetler*), III, 1.
11. Seneca, *Controverses* (*Controversiore-Tartışmalar*), I, Önsöz, 8.
12. Platon, *Phèdre* (*Phaidros*), 239 c-d.
13. Aristophanes, *Thesmophories* (*Thesmaphoriazusal-Thesmaphoria Bayramını Kutlayan Kanunlar*), v. 130 vd.

Bunda oğlanlara duyulan aşkın ya da daha genel olarak tanımladığımız biçimiyle eşcinsel ilişkilerin suçlanmasını görmek tamamen yanlış olur. Ama ortaya çıkanın erkeklerarası ilişkinin bazı olası görünümlerine ilişkin oldukça olumsuz değerlendirmeler ve erkek rolünün saygınlık ve göstergelerine gönüllü olarak karşı çıkanların tümüne karşı duyulan güçlü bir iğrenme olduğunu kabul etmek gerekir. Erkeklerarası aşk alanı Antik Yunan'da, en azından modern Avrupa toplumlarına oranla çok daha "özgür" olmuş olabilir, ama yine de oldukça erken bir dönemde yoğun olumsuz tepkilerin ve uzun zaman sürüp gidecek olan dışlama biçimlerinin ortaya çıktığı da bir gerçektir.

4. Bir perhiz modeli

Tuzağına düşmemeyi başardığı bir ayartma olarak gördüğü hazza sırt çevirmesini bilen erdemli kahraman Hıristiyanlığın aşina olduğu bir kişilik; bu feragatin, cinsel etkinliğin dışladığı, hakikat ve aşka ilişkin ruhsal bir deneyim sağlayacağı da yaygın bir fikirdir. Ama antikçağ paganizminde, cinsel hazdan feragat edecek kadar kendilerine ve arzularına hâkim olan itidalli atletlerin kişiliği de pek ünlüdür. Bir kez bekâret yemini eden ve ondan sonra ömrü boyunca cinsel ilişkide bulunmayan Tyanalı Apollonius gibi bir keramet sahibinden[14] çok daha önce Yunanistan böylesi modeller çıkarmış ve onları onurlandırmıştı. Kimilerinde, bu aşırı erdem, kendileri üzerindeki hâkimiyetlerinin, dolayısıyla başkaları üzerinde kurup yürütebilecekleri iktidarın açık göstergesiydi. İşte bu doğrultuda, Ksenophon'un Agesilas'ı, yalnızca "kendisinde hiçbir arzu uyandırmayanlar"a "dokunmamakla kalmıyor", sevdiği oğlanı bile öpmekten feragat ediyordu; ve "itidaline herkesin tanık olabilmesi için"[15] ya tapınaklarda ya da görünür yerlerde oturmaya dikkat ediyordu. Kimileri içinse bu perhiz, onları insan doğasından üstün bir öğeyle ilişkiye sokan ve böylece kendilerine hakikatin varlığına ulaşmalarını sağlayan bir bilgelik türüydü; şölendeki herkesin yaklaşmak istediği, âşık olduğu, bilgeliğine –o bilgelik ki, tam da Alkibiades'in kışkırtıcı güzelliğine dokunmamayı becermesiyle kendini gösteriyor ve kanıtlıyordu[16]– sahip olmak istediği Sokrates de böyleydi. Cinsel perhizle hakikate ulaşma arasındaki bağlantı teması, ta o zaman bile güçlü bir biçimde belirgindi.

14. Philostratos, *Vie d'Apollonius de Tyane, (Ta Eis tan Tyanea Apollonion-Tyanalı Apollonius'un Hayatı)*, I, 13.
15. Ksenophon, *Agésilas (Agesilas)*, 6.
16. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 217 a-219 e.

Yine de bu birkaç örneğe çok bel bağlamamak gerekir. Bunlardan hareketle, paganizmle Hıristiyanlığın cinsel ahlâkının bir süreklilik arz ettiği çıkarsanamaz. Birçok tema, ilke ya da kavram her ikisinde de bulunmuş olabilir; ama bunların her ikisinde sahip oldukları yer ve değer aynı değildir. Sokrates kötülüğe olan eğilime karşı mücadele eden bir çöl papazı değildir, tıpkı Nicocles'in Hıristiyan bir koca olmadığı gibi! Aristophanes'in kadın kılığına girmiş Agathon karşısındaki gülüşüyle, daha sonra tıbbi söylemde ortaya çıkacak olan ters ilişkide bulunanların dışlanması olgusu arasında pek az ortak nokta vardır. Üstelik Hıristiyan kilisesi ve öğretisinin, temel ilkeleri zorlayıcı ve kapsamı evrensel olan bir ahlâk ilkesine değer verdiğini akıldan çıkarmamak gerekir (ki bu, ne yasaklamaların kişilerin statülerine göre farklı olmasını, ne de kendilerine özgü amaçları olan çileci hareketlerin varlığını dışlıyordu). Buna karşılık antik düşüncede, sofuluğun gerekleri birleşmiş, tutarlı, otoriter ve aynı biçimde herkese dayatılan bir ahlâk biçiminde düzenlenmemişti; bunlar günlük yaşamda kabul edilen ahlâka göre daha çok bir ek, bir "lüks" oluştururlardı; nitekim bunlar "dağınık odaklar" biçiminde görülürlerdi ve bu odakların kökeni farklı felsefi ya da dinsel akımlardaydı; bunlar çok çeşitli gruplar içinde gelişimlerine uygun ortamlar bulurlardı, her biri özgül bir fizyonomiye sahip ılımlılık ya da katılık biçimlerini –dayatmaktan çok– önerirdi. Pythagorasçı sofuluk, Stoacılarınkiyle aynı değildi; Stoacılarınki ise Epikuros'un önerdiği sofuluktan çok farklıydı. Biçimlendirebildiğimiz birkaç yakınlıktan hareketle, Hıristiyan cinsellik ahlâkının, adeta eski düşünce tarafından "önceden şekillendirildiği" sonucuna varmamak gerekir; asıl kavranması gereken, antikçağın ahlâksal düşüncesinde bedenin yaşamına, evlilik kurumuna, erkeklerarası ilişkilere ve bilgeliğin varoluşuna ilişkin bir temanın –dörtlü bir temanın– biçimlenmiş olduğudur. Bu tema, kurumlardan, temel kural kümelerinden, son derece çeşitli kuramsal göndermelerden geçmesine ve birçok değişikliğe uğramasına karşın, zaman içinde belli bir sürekliliği korumuştur: Sanki antikçağdan itibaren, cinsel sofuluk kaygısının –çoğu zaman farklı şemalara göre– aralıksız olarak yeniden dile getirildiği dört sorunsallaşma noktası oluşmuş gibi görünür.

Öte yandan, bu sofuluk temalarının, büyük toplumsal, medeni ya da dinsel yasakların çizebildiği ayrımlarla çakışmadığını kaydetmek gerekir. Gerçekten de, yasakların en temel zorunlulukların ise en baskıcı olduğu durumlarda, genel olarak, ahlâkların en ısrarlı sofuluk kurallarını geliştirdikleri düşünülebilir; böyle bir durum ortaya çıkabilir; ve Hıristiyanlık ya da modern Avrupa tarihi şüphesiz bu yönde örnek-

ler sunabilir.[17] Ama görünen odur ki, antikçağda bu böyle olmamıştır. Bu durum, öncelikle cinsel davranışa ilişkin düşünceye özgü simetrisizlikte gayet açık bir biçimde ortaya çıkar: Kadınlar genellikle (yalnızca metreslerinki gibi bir statünün kendilerine tanıyacağı özgürlük dışında) gayet sıkı yasaklara uymak zorunda bırakılmışlardır; ancak bu ahlâkın muhatabı kadınlar değildir; bu ahlâk anlayışında geliştirilen, hatırlatılan ya da doğrulanan ne onların görevleridir, ne de sorumlulukları. Sözü geçen ahlâk bir erkek ahlâkıdır: Yani, bir erkek (tabii ki bir özgür erkek) tarafından ve erkeklere hitaben düşünülmüş, yazılmış ve öğretilmiş bir ahlâktır. Dolayısıyla kadının, erkeğin iktidarı altında olduğu durumlarda biçimlendirilmesi, eğitilmesi, gözetilmesi, başka bir erkeğin (baba, koca, veli) iktidarı altındaysa da, korunması gereken bir nesne ya da en iyi koşulda bir partner olarak konumlandırıldığı erkeksi bir ahlâktır bu. Bu da, sözünü ettiğimiz ahlâksal düşüncenin en çarpıcı noktalarından biridir: Bu düşünce, her iki cins için de –gerekli biçimlere göre– geçerli olan bir davranış alanı ve kurallar sahası tanımlamaya çalışmaz, erkeklerin bakış açısına göre ve onların davranışını biçimlendirmeyi amaçlayan, erkek tutumunun geliştirilmeye yönelik bir tarzı ön planda tutar.

Dahası, bu ahlâksal düşünce, erkeklere, herkesin kabullendiği, yasalarda, geleneklerde ve dinsel öğretilerde görkemli ve açık biçimde hatırlatılmış kimi yasaklarla ilgili bir şey söylemez. Onlara daha ziyade haklarını, güçlerini, otoritelerini ve özgürlüklerini kullanabilecekleri tutumlar konusunda bir şeyler söyler: Mahkûm edilmeyen haz pratikleri, hiçbir kural ya da geleneğin erkeğin evlilik dışı ilişkileri olmasını engellemediği evlilik yaşamı, en azından kimi sınırlar dahilinde kabul gören, sık rastlanan ve hatta değer verilen oğlancılık. Bu cinsel ölçülülük temalarını, derin ve temel yasaklamaların bir yorumu olarak değil, bir etkinliğin, gücünün kullanılması ve özgürlüğünün uygulanması çerçevesinde geliştirilmesi ve stilize edilmesi olarak görmek gerekir.

Ancak bu, cinsel ölçülülük temasının sonuçsuz bir incelik ve hiçbir kesin kaygıyla bağlantılı olmayan bir spekülasyon biçiminde görülmesi anlamına gelmez. Tersine, cinsel ölçülülüğe ilişkin bu büyük temaların bir deneyim eksenine, gayet somut bir ilişkiler demetine bağlı olduğu kolaylıkla görülür. Bunlar ise, sağlık sorunu ve ona bağlı olarak

17. Bir evlilik ilişkileri ahlâkının, daha doğrusu evlilik ilişkisi içinde karıkocanın cinsel davranışı üzerine düşüncelerin (ki bunlar Hıristiyan öğretisinde büyük bir önem kazanmışlardır) Hıristiyanlıktaki evlilik modelinin, geç ortaçağdaki ağır, geç ve zorlu yerleşiminin bir sonucu olarak görülebilir (Bkz. G. Duby, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, 1981 – *Şövalye, Kadın ve Rahip*, Ayrıntı Yayınları, 1993).

yaşamın ve ölümün tüm işlerliği çerçevesinde bedenle olan ilişkiler; aile kurumu ve yarattığı bağ çerçevesinde ayrıcalıklı partner olarak eş sorunu bağlamında diğer cinsle olan ilişkiler; seçilebilecek partnerler ve toplumsal rollerle cinsel roller arasındaki uyum sorununa bağlı olarak kendi cinsiyle olan ilişkiler; ve nihayet, bilgeliğe erişmeyi olanaklı kılan tinsel koşullar sorununun ortaya çıktığı, hakikatle olan ilişkilerdir.

Böylece bu konuda her şeyi yeniden bir merkeze oturtmanın gerekeceği kanısına vardım. Cinsel ölçülülüğün gereklerinde ortaya çıkan ya da bunların ardına gizlenen temel yasakları aramak yerine, cinsel davranışın, deneyimin hangi bölgelerinden hareketle ve hangi biçimlerde sorunsallaştığını araştırmak gerekmekteydi. Daha da açıkçası, es- 137
ki toplumlarda özgür erkeğin, büyük bir yasakla karşılaşmaksızın etkinliğini ortaya serebildiği dört büyük alanın neden tam da cinsel pratiğin güçlü biçimde sorunsallaştırıldığı alanlar olduğunu düşünmek uygun olacaktı. Neden haz pratiği, beden konusunda, yasal eş konusunda, oğlanlar ve hakikat konusunda sorun yarattı? Neden cinsel etkinliğin bu alanlarla iç içe girmesi, kaygı, tartışma ve düşünme konusu oluşturdu? Neden gündelik deneyimin bu eksenleri cinsel davranışın seyrekleşmesini, ılımlı kılınmasını, biçimlendirilmesini ve haz pratiğinde sıkı bir stilin tanımlanmasını amaçlayan bir düşünceyi ortaya çıkardı? Bu farklı ilişki türlerine işaret ettiği ölçüde, cinsel davranış nasıl olup da ahlâksal deneyim alanı olarak düşünüldü?

C. AHLÂK VE KENDİLİK PRATİĞİ

Bu soruyu yanıtlamak için, yönteme ilişkin bazı değerlendirmeleri devreye sokmak, daha doğrusu, bir "ahlâk"ın biçimlerini ve dönüşümlerini incelemeye girişirken ele alınan nesne üzerinde düşünmek gerekecektir.

Sözcüğün karmaşıklığı malumdur. "Ahlâk"tan anlaşılan, kişilere ve gruplara, aile, eğitim kurumları, kilise gibi çeşitli buyurucu aygıtlar aracılığıyla önerilen bir değerler ve eylem kuralları bütünüdür. Bu kural ve değerlerin tutarlı ve açık öğreti biçiminde gayet açık olarak dile getirildikleri olur. Ama kimi zaman bunların dağınık biçimde aktarıldığı ve sistematik bir bütün oluşturmak şöyle dursun, birbirinin yerine geçen, birbirini düzelten, bazı noktalarda birbirini yok eden ve böylece uzlaşmaları ya da kaçak noktalarını mümkün kılan karmaşık bir öğeler takımı oluşturduğu da görülür. Bu çekinceler göz ardı edilmek-

sizin, bu buyurucu bütünü "ahlâki yasa" olarak adlandırabiliriz. Ama "ahlâk" aynı zamanda, kendilerine önerilen kural ve değerlerle ilişkisi çerçevesinde kişilerin gerçek davranışı anlamına da gelir: Bir davranış ilkesine tamamen ya da kısmen uyma biçimleri, bir yasağa ya da buyruğa itaat etme ya da direnme biçimleri, bir değerler bütününü sayma ya da ihmal etme biçimleri de bu şekilde anlatılır; ahlâkın bu yönünün incelenmesi, kişilerin ya da grupların, kültürlerinde kendilerine açık ya da gizli olarak verilmiş olup az ya da çok bilincinde oldukları buyurucu bir sistem uyarınca nasıl ve hangi oynaklık ya da karşı gelme payları çerçevesinde davrandıklarını saptamalıdır. Olayların bu düzlemini "davranışların ahlâksallığı" diye adlandıralım.

138 Hepsi bu kadar değil. Gerçekten de, davranış kuralı bir şeyse, bu kurala göre ölçülebilen davranış başka bir şeydir. İnsanın nasıl "davranması" gerektiği ise –yani yasayı oluşturan buyurucu öğelere göre davranarak kişinin kendisini nasıl ahlâksal bir özne olarak oluşturması gerektiği– daha başka bir şeydir. Belirli türden davranışlar için bir eylem kodu verildiğinde (ki bu davranışlar söz konusu koda olan uygunluk ya da ondan sapma derecelerine göre tanımlanabilirler), birçok ahlâksal "davranma" biçimi, yani bu eylemin yalnızca temsilcisi olarak değil de ahlâksal öznesi olarak hareket eden kişi için birçok davranış biçimi vardır. Karıkocaya katı ve karşılıklı bir sadakat ve sürekli bir üreme iradesini öneren bir cinsel buyruklar kodunu ele alalım; böylesine katı bir çerçevede bile, bu ölçülülüğü uygulamanın, yani "sadık olma"nın farklı biçimleri vardır. Ve bu farklılıklar birçok noktada ortaya çıkabilir.

Bunlar, *etik tözün belirlenmesi* diye adlandırabileceğimiz şeye, yani kişinin, kendisinin şu ya da bu bölümünü ahlâksal davranışının temel maddesi olarak oluşturma biçimine ilişkin farklılıklardır. Buna göre, sadakat pratiğinin temeli, bilfiil eylemlerde, yasaklar ve zorunluluklara katı biçimde uyma ile belirlenebilir. Ancak sadakatin temeli arzulara hâkim olmaya, onlara karşı yürütülen sıkı mücadeleye, onlara direnme gücüne de dayandırılabilir, ki bu durumda sadakatin içeriğini oluşturan şey bu kararlılık ve mücadeledir; bu koşullarda, ahlâksal pratiğin maddesini oluşturan, icraatları çerçevesinde eylemler olmaktan çok ruhun çelişkili devinimleridir. Sadakat ilkesi, bunun yanı sıra kişinin eşine karşı beslediği duyguların yoğunluğu, sürekliliği ve karşılıklılığında ve her iki eşi sürekli birbirine bağlayan ilişkinin niteliğinde de temellendirilebilir.

Farklılıklar, *öznelleşme kipinde*, yani kişinin bu kurallara olan bağlantısını kurma ve kendini onu uygulama zorunluluğuna bağlı hisset-

me biçiminde de ortaya çıkabilir. Örneğin, karıkoca arasındaki sadakat ilkesine ve bunu dayatan temel kurala, sırf bunu benimseyen, bunu açıkça kendine mal eden ve bu alışkanlığı sessizce koruyan toplumsal grubun bir parçası olduğundan dolayı uyulabilir; ama insan, kendisini, ayakta tutma ya da yaşatma sorumluluğunu üstlendiği ruhsal bir geleneğin mirasçısı olarak gördüğünden dolayı da böyle davranabilir; yine aynı sadakate uyma, bir çağrıyı yanıtlama, bir örnek oluşturma ya da kişisel yaşamına parlaklık, güzellik, soyluluk ya da mükemmellik ölçütlerine uyacak bir biçim vermeye çalışma amacıyla da gerçekleştirilebilir.

Kişinin kendi üzerinde gerçekleştirdiği *hazırlığın ve etik çalışmanın* biçimlerinde de farklılıklar olabilir. Söz konusu çalışma ise yalnızca kişinin davranışını belli bir kurala uydurması için değil, kendisini kendi tutumunun ahlâksal öznesine dönüştürmesi için de yapılır. Bu doğrultuda cinsel ölçülülük sistematik bir temel kurallar bütününün öğrenilmesi, belleğe geçirilmesi, özümsenmesi için uzun bir çalışma yoluyla ve bu kuralların nasıl bir kesinlikle uygulandığını ölçmeye yönelik düzenli bir davranış denetimi aracılığıyla uygulanabilir; aynı ölçülülük, hazlardan ani, bütünsel ve kesin bir vazgeçme biçiminde de uygulanabilir; bir başka uygulama biçimi de iniş çıkışlarının –hatta yenilgilerinin– kendilerine özgü bir anlam ve bir değerinin olduğu sürekli bir mücadeledir; yine aynı ölçülülüğün, arzu hareketlerinin (ardına saklandıkları en karanlık biçimleri de dahil olmak üzere) her türünün olabildiğince, sürekli ve ayrıntılı olarak deşifre edilmesi yoluyla da uygulandığı görülür.

Ve nihayet kimi farklılıklar da ahlâksal öznenin *erekbilimi* (teleoloji] diye adlandırabileceğimiz alana ilişkindirler: Çünkü eylem yalnızca kendiliğinden ve kendi tekilliği dahilinde değil, aynı zamanda bir tutuma dahil oluşunda ve orada sahip olduğu yer nedeniyle ahlâksaldır; eylem bu tutumun bir öğesi ve bir veçhesi olmanın yanı sıra, söz konusu tutumun sürecindeki bir evreyi ve onun sürekliliğindeki olası bir ilerlemeyi belirtir. Ahlâksal bir eylem kendi mükemmelleşmesine yönelik olmakla birlikte, bundan yararlanarak, kişiyi yalnızca değerlere ve kurallara uygun eylemlere değil, aynı zamanda ahlâksal öznenin ayırıcı özelliği olan belli bir varlık kipine ulaştıran ahlâksal bir tutumun oluşmasını da amaçlar. Ve bu noktada ortaya çıkabilecek birçok farklılık vardır: Evlilikte sadakat, gitgide daha eksiksiz bir nefsine hâkim olma durumuna götüren ahlâksal bir davranışla ilintili olabileceği gibi, dünyadan ani ve kökten biçimde el etek çekmeyi yansıtan bir ahlâksal tutum da olabilir: Ruhun mükemmel sakinliğini, tutkuların kışkırtması-

na karşı tam bir duyarsızlığı ya da ölümden sonraki selameti ve ölümsüzlüğü sağlayan bir arınmayı hedefleyebilir.

Sonuçta, bir eylemin "ahlâksal" olarak adlandırılabilmesi için bir kurala, bir yasaya ya da bir değere uygun bir edime ya da edimler bütününe indirgenmesi şart değildir. Evet, her ahlâksal eylemin, içinde oluştuğu gerçek ve gönderme yaptığı yasayla bir bağlantısı olduğu doğrudur; ama böyle bir eylem aynı zamanda kişinin kendisiyle bir ilişkiyi de içerir; ve bu ilişki, yalnızca "kendilik bilinci" değil, "kendiliğin", "ahlâksal özne" olarak oluşturulmasıdır. Bu oluşturma sürecinde, kişi, kendisinin o ahlâki pratiğin parçasını teşkil eden bölümünün etrafına bir sınır çizer, takip ettiği kurala göre konumunu tanımlar, kendisinin ahlâki anlamda mükemmelleşmesini sağlayacak belli bir varoluş kipi belirler. Bunları yapmak için nefsi üzerinde eyleme geçer, kendisini tanımaya girişir, denetler, sınar, geliştirir ve dönüştürür. Ahlâksal bir tutumun birliğine gönderme yapmayan kısmi bir ahlâksal eylem, kendiliğin ahlâksal özne olarak oluşumuna çağrıda bulunmayan ahlâksal tutum ve "özneleştirme kipleri" ile bunlara destek olan bir "çilecilik* bilgisi" ya da "kendilik pratikleri" olmaksızın bir özne oluşumu olamaz. Ahlâksal eylem, tıpkı değerler, kurallar ve yasaklar sistemi gibi bir ahlâktan öbürüne değişen, nefis üzerindeki bu etkinlik biçimlerinden ayrılamaz.

Bu ayrışımların yalnızca kuramsal etkileri olduğu düşünülmemelidir. Bunlar tarihsel çözümleme konusunda da kendi sonuçlarını doğururlar. Bir "ahlâk" tarihi yapmak isteyen, bu sözcüğün kapsadığı farklı gerçeklikleri de göz önünde bulundurmalıdır. Falan kişiler ya da filan grupların eylemlerinin, farklı merciler tarafından önerilmiş kural ya da değerlere uygun olup olmadığını inceleyen tarih, "ahlâk anlayışları" tarihidir. Belirli bir toplum ya da grup içinde söz konusu olan farklı kural ve değer sistemleriyle bu sistemleri geçerli kılan mercileri, zorlama aygıtlarını ve sistemlerin çoğulluğunun, farklılıklarının ve çelişkilerinin aldıkları biçimleri inceleyen tarih "kanunlar"ın, "kodlar"ın tarihidir. Nihayet, kişilerin birer ahlâksal tutum öznesi biçiminde kendilerini kurmaya çağrıldıkları biçimlerin tarihi ise, insanın nef-

---

* Kimi Foucault uzmanları ya da Antik Yunan tarihi üzerine çalışanlar, Yunanca'daki *askesis* "nefis terbiyesi" teriminden hareketle ve bu özgün kültürdeki nefis terbiyesinin, daha sonra Hıristiyanlıkta ya da farklı İslami akımlarda görülenlerden farklı olduğunu öne sürerek, Fransızca'da Foucault'nun kullandığı "ascèse, ascète, ascètisme, ascétique" terimlerine karşılık "çile, çileci, çilecilik"in kullanılmasını sakıncalı bulmakta, yerine "asetik, asetiklik" gibi kavramlar önermektedirler. Biz, farklı din ve kültürlerde değişik pratikleri işaret etmekle birlikte, mevcut felsefe sözlüklerinde ve ansiklopedik yayınlardaki kullanım ve açıklamaları da göz önünde bulundurarak tercihimizi birinci seçenekten yana yapıyoruz. (ç.n.)

siyle ilişkilerinin oluşturulması ve geliştirilmesi, kişinin kendi üzerine düşünmesi, kendini tanıması, sınaması ve deşifre etmesi için, kendi üzerinde gerçekleştirmeye çabaladığı değişimler için önerilen modellerin tarihi olacakır. Ve bu, ahlâksal öznelleştirme biçimleriyle, bunu sağlamaya yönelik kendilik pratiklerinin tarihi olarak anlaşılması gereken bir tarihtir.

Eğer geniş anlamda her "ahlâk"ın yukarıda işaret ettiğim iki yönü, yani davranış kuralları ile özneleştirilme yönlerini bir arada kapsadığı; ve bu iki yönün asla tümüyle ayrıştırılamayacağı, ama kimi zaman her birinin görece bir özerklik çerçevesinde gelişebileceği doğruysa, o zaman kimi ahlâklarda vurgunun yasa, bu yasanın sistematikliği, zenginliği, her olası duruma uyabilme ve tüm davranış alanlarını kapsama yeteneği üzerinde yoğunlaştığını kabul etmek gerekir; bu tür ahlâklarda, önemli olan şey yetki mercileri düzeyinde kimin bu yasayı değerli kıldığı, kimin onun öğrenilmesini ve gözetilmesini dayattığı, kimlerin bunlara karşı gelenlere yaptırım uyguladığını aramaktır. Bu koşullarda, öznelleştirme temel olarak neredeyse hukuksal bir biçimde, ahlâksal öznenin kendisini bir cezaya maruz kılacak hatanın korkusuyla, uymak zorunda olduğu bir yasaya ya da bir yasalar bütününe başvurduğu bir biçimde oluşur. Hıristiyan ahlâkını –kuşkusuz gerçekte "Hıristiyan ahlâkları" demek gerekir –böyle bir modele indirgemek tamamıyla yanlış olur; bununla birlikte, XIII. yüzyıl başındaki ceza sisteminin düzenlenmesinin ve bunun Reform öncesine değin süren gelişiminin ahlâksal deneyimin güçlü bir şekilde "hukuksallaştırılması"nı –sözcüğün dar anlamıyla yasallaştırılmasını– kışkırttığını söylemek pek de yanlış olmaz. Reform öncesi gelişmiş olan birçok tinsel ve çileci hareket bu düzenlemeye karşı tepki göstermiştir.

Buna karşılık, en güçlü ve dinamik öğesinin öznelleştirme biçimleri ve kendilik pratikleri düzeyinde aranması gereken ahlâklar da düşünülebilir. Bu durumda, yasa ve davranış biçimleri sistemi oldukça ihmal edilebilir olabilir. En azından, kişinin kendisiyle olan ilişkisinde farklı eylemleri, duyguları ve düşünceleri çerçevesinde ahlâksal bir özne olarak oluşması için kişiden istenenlerle karşılaştırıldığında, bu sisteme kesinlikle uyma zorunluluğu görece önemsiz sayılabilir; çünkü bu durumda vurgulanan, kişinin kendisiyle olan ilişki biçimleri, bu ilişkilerin oluşturulması için başvurulan yöntem ve teknikler, kendini bilinmesi gereken bir nesne olarak ele almasını sağlayan uygulamalar ve kendi varlık kipini dönüştürmesini sağlayan pratiklerdir. "Etik'e yönelmiş" (ve ille de çileci feragat denen şeyin ahlâklarıyla çakışmayan) bu ahlâklar, Hıristiyanlıkta "yasaya yönelmiş" ahlâkların yanı sıra çok

önemli olmuşlardır; bu iki tür ahlâk arasında, kimi zaman çakışmalar, kimi zaman rekabet ve çatışmalar, kimi zaman ise bir bileşim söz konusu olmuştur.

Öte yandan en azından ilk yaklaşımda görünen odur ki, Antik Yunan'da ya da Yunan-Roma ilkçağında ahlâksal düşünceler, tutumların kurallaştırılması ve izin verilenle yasaklananın kesin biçimde tanımlanmasından çok daha fazla kendilik pratiklerine ve *çilecilik* sorusuna yönelikti. Platon'un *Devlet*'i ve *Kanunlar*'ını bir yana bırakırsak, edinilmesi gereken tutumu ayrıntılarla tanımlayarak bir yasa ilkesine, bu yasanın uygulanmasını gözetmekle yükümlü bir mercinin gerekliliğine ve yasalara uyulmaması durumunda yaptırım getirecek cezaların

olasılığına gönderme yapan pek az şey vardır. Bu dönemde yasalara ve geleneklere –*nomoi*'lere– uyma gerekliliğinin altı pek sık çizilse de, önemli olan yasanın içeriği ve uygulama koşullarından çok onlara uymaya iten tutumdu. Vurgulanan, kişinin kendini arzulara ve hazlara kapıp koyvermemesini, onlara karşı hâkimiyeti ve üstünlüğünü korumasını, duyularını belli bir sakinlik durumunda koruyabilmesini, tutkulara karşı her tür iç tutsaklıktan kurtulmasını ve kişinin kendinden tam anlamıyla hoşnut olması ya da nefsi üzerinde tam egemenlik kurması biçiminde tanımlanabilecek bir varlık kipine erişmesini sağlayacak olan kendiliğiyle ilişkilidir.

Pagan ve Hıristiyan antikçağdaki cinsel ahlâkları konu alan bu inceleme boyunca kullandığım yöntemi tercih etmem buradan kaynaklanıyor. Bu yöntem, bir ahlâkın yasa öğeleri ile çilecilik öğeleri arasındaki ayrımı akıldan çıkarmamayı, bunların hem bir arada bulunabilirliklerini, hem bağlantılarını, hem görece özerkliklerini, hem de sivrilikleri arasındaki olası farklılıkları unutmamayı, bu ahlâklarda kendilik çalışmalarının ayrıcalığını, onlara gösterilen ilgiyi, onların geliştirilmeleri, mükemmelleştirilmeleri ve öğretilmeleri için gösterilen çabayı, onlarla ilgili olarak yapılan tartışmayı gösterecek her şeyi dikkate almayı öngörmektedir. Öyle ki, buradan hareketle antikçağın felsefi ahlâklarıyla Hıristiyan ahlâkı arasındaki süreklilik (ya da kopma) konusunda sık sık sorulan sorunun değişmesi gerekecektir: Söz konusu olan sabit olduğu varsayılan bir cinsellik düzeni içinde serbest olanla yasak olanın tanımlanması için Hıristiyanlığın hangi yasa öğelerini Eski Düşünce'den alıp, hangilerini kendisinin eklediğini düşünmek yerine, yasaların sürekliliği, transferi ya da değiştirilmesi çerçevesinde, kişinin nefsiyle ilişki biçimlerinin (ve bunlara bağlı olan kendilik pratiklerinin) nasıl tanımlandıklarını, değiştirildiklerini, yeniden oluşturulduklarını ve çeşitlendirildiklerini sorgulamaktır.

Yasaların önemsiz olduklarını ya da hep aynı kaldıklarını varsaymıyoruz. Ama sonuçta bunların oldukça basit ve sayıca az birkaç ilke çerçevesinde döndükleri fark edilebilir: Belki de insanlar yasaklar konusunda da hazlar konusunda olduğundan daha fazla bir şeyler yaratamıyorlardır. Yasaların sürekliliği de oldukça önemlidir: Mekânlara, partnerlere, serbest ya da yasak olan davranışlara ilişkin kodlamaların önemli boyutta çoğalması Hıristiyanlığın oldukça geç bir döneminde gerçekleşmiştir. Buna karşılık, kişinin kendini cinsel tutkunun ahlâksal öznesi olarak görmeye çağrılma biçiminde karmaşık ve zengin sayılabilecek koskoca bir tarihsellik alanı bulunduğu söylenebilir. En azından benim burada araştırmayı arzuladığım varsayım budur. Söz konusu olan, bu öznelleştirmenin klasik Yunan düşüncesinden Hıristiyanlıktaki ten öğretisinin oluşumuna değin nasıl tanımlandığı ve nasıl dönüştürüldüğünü görmektir.

Bu ilk ciltte, klasik Yunan düşüncesinde cinsel davranışın ahlâksal değerlendirme ve tercih alanı olarak düşünülme biçimini belirleyen birkaç genel çizgiyi belirtmek istiyorum. O zamanlar yaygın olan "hazların kullanılışı" *–chresis aphrodision–* kavramından hareket ederek, bu kavramın gönderme yaptığı öznelleştirme kiplerini ortaya çıkarmaya çalışacağım. Bunlar ise, etik töz, öznelleştirme türleri, kendilik oluşturma biçimleri ve ahlâksal erekbilim [teleoloji] kipleridir. Sonra, her seferinde Yunan kültüründe varlığı, statüsü ve kuralları olan bir pratikten (sağlık rejimi, hane yönetimi, kur yapma pratikleri gibi) hareket ederek, tıbbi ve felsefi düşüncenin "hazların kullanılışı"nı nasıl geliştirdiğini ve deneyimin bedenle ilişki, eşle ilişki, oğlanlarla ilişki ve hakikatle ilişkiden oluşan dört büyük ekseni etrafında birkaç ölçülülük temasını nasıl tekrar tekrar ele aldığını inceleyeceğim.

I

Hazların ahlâksal olarak sorunsallaştırılması

Eski Yunan'da (tıpkı Latinlerde olduğu gibi), "cinsellik" ve "ten"e benzeyen bir kavram bulmak oldukça zordur: Kastettiğim, tek bir kendiliğe gönderme yaparak, aynı yapıdaymış, aynı kaynaktan türüyormuş ya da aynı nedensellik türünü devreye sokuyormuşcasına, davranışlar, durumlar, imgeler, arzular, içgüdüler, tutkular gibi çeşitli ve görünürde birbirinden uzak olguları kümelemeye olanak sağlayan bir kavramdır.[18]

Elbette Yunanlar bizim "cinsel" diye adlandırdığımız davranış ya da edimleri belirtmek için bir dizi sözcük kullanırlar. Kesin pratiklere ilişkin bir söz dağarcıkları vardır; bizim cinsel "ilişki", "birleşme" ya

18. E. Leski, "Die Zeugungslehre der Antike", *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur*, XIX, Mayence, 1950, s. 1 248.

da "temas" olarak adlandırdığımız şeyler konusunda ise daha yuvarlak, belirsiz terimlere sahiptirler: *sunousia, homilia, plesiasmos, mixis, ocheia* bunlardan bazılarıdır. Ama tüm bu hareket, eylem ve pratiklerin bir arada düşünülmesine yol açan kategorinin kavranması çok daha güçtür. Yunanlar, büyük bir doğallıkla isimleştirilmiş bir sıfat kullanırlar: *ta aphrodisia.*[19] Latinler ise bunu yaklaşık olarak *venerea* olarak çevirirler. "Aşk hazları" ya da "şeyleri", "cinsel ilişkiler", "ten eylemleri", "şehvet", bunlara Fransızcada bir karşılık bulma çabalarının kimi sonucudur. Ama kavram kümelerinin farklılığı, terimin tam çevirisini zorlaştırır. Bizim "cinsellik" düşüncemiz, yalnızca çok daha geniş bir alanı kapsamakla kalmaz, başka türden bir gerçekliği hedef alır; ve bizim ahlâkımız ve bilgimiz içerisinde bambaşka işlevler yüklenir. Buna 145/F10 karşılık, bizde de bir ayrıma olanak veren ve *aphrodisia*'larınkine benzer bir bütünü bir araya getiren bir kavram yoktur. İşte bu nedenle, birçok kez bu Yunanca terimi özgün biçiminde kullanmış olmam belki affedilebilir.

Bu bölümde, İ.Ö. V. yüzyılla III. yüzyıl arasında genel olarak hazza, özel olarak da cinsel hazlara ilişkin ortaya çıkmış felsefi ya da tıbbi öğretilerin değil kapsayıcı bir tanıtımını, sistematik bir özetini bile yapma iddiasında değilim. Beden konusunda "Perhiz Bilgisi", evlilik konusunda "İktisat Bilgisi", oğlanlar konusunda "Erotizm Bilgisi" ve hakikat konusunda "Felsefe" bölümlerinde geliştirilmiş olan ve cinsel tutumun dört temel stilize edilme türünün incelenmesine giriş olarak, *aphrodisia*'larla ilgili farklı düşüncelerde ortak bir biçimde yer aldıkları için tüm bunlara bir çerçeve oluşturmuş birkaç genel çizgiyi ortaya çıkarmayı amaçlıyorum. O dönemin Yunanlarının, ortaçağ Hıristiyanlarına ya da modern dönem Avrupalılarına oranla kimi cinsel davranışları çok daha kolaylıkla kabul ettikleriyle ilgili olan genelgeçer savı benimseyebiliriz; hatta hiçbir –dinsel ya da tıbbi– kurumun bu konularda neyin serbest neyin yasak, neyin normal neyin anormal olduğunu belirleme iddiasında olmadığını düşünerek, bu alandaki hata ya da uygunsuzlukların çok daha az skandala ya da suçlamaya neden olduğu fikrini de benimseyebiliriz. Ama bütün bunları benimsesek ya da varsaysak da bir noktayı göz ardı edemeyiz: Yunanlar yine de bunlarla ilgilenmişlerdir; ve site yasalarının öğütlediği ya da yasakladıklarının, genel geleneklerin hoşgördüğü ya da reddettiklerinin, kendisiyle

19. Bkz. K.J. Dover, "Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior", (Cinsel Davranışta Klasik Yunan Tutumları), *Arethusa*, 6, No. 1, 1973; s. 59; *Greek Popular Morality (Popüler Yunan Ahlâkı)*, 1974, s. 205 ve *Homosexualité grecque (Yunan Eşcinselliği)*, s. 83-84.

ilgilenen bir kimsenin cinsel tutumunu gerektiğince düzenlemeye yetmeyeceğini değerlendiren düşünürler, hekimler ve filozoflar olmuştur; bunlar, bu tür hazlarda ahlâksal bir sorunun varlığını kabul etmişlerdir.

Bu birkaç sayfada belirlemek istediğim, onların bu konularla hangi genel görünümler çerçevesinde ilgilendikleri ve *aphrodisia*'lar konusunda ortaya attıkları ahlâksal sorgulamanın hangi genel biçime sahip olduğudur. Bunun için birbirlerinden çok farklı metinlerden yararlanacağım --özellikle de Ksenophon, Platon ve Aristoteles'inkilerden– ve bu metinlerin her birine kısmi anlamını ve farklılaştırıcı değerini veren "öğretisel ortam"ı değil, her birinde ortak biçimde mevcut olan ve onların mevcudiyetini olanaklı kılan "sorunsallaştırma alanı"nı yansıtma-
146 ya çalışacağım. Bu durumda, genel özellikleriyle *aphrodisia*'ların ahlâksal ilgi alanı olarak oluşumlarını ortaya çıkarmak söz konusu olacaktır. Cinsel ahlâk üzerine oluşan düşüncede sık sık rastlanan dört düşünceyi ele alacağım: *Aphrodisia* düşüncesi, ki cinsel davranışta, "etik töz" olarak kabul edilen öğeler bu kavram çerçevesinde anlaşılabilir; bu hazların uygulanmasının ahlâksal olarak değer kazanmak için kabullenmek zorunda kaldığı "buyruk altına girme" tipini kavramayı sağlayan *chresis*'in "kullanımı" düşüncesi; kişinin ahlâksal özne biçiminde oluşması için takınması gereken tutumu tanımlayan *enkrateia*, yani nefse hâkimiyet düşüncesi ve nihayet, ahlâksal özneyi mükemmelleşmesi çerçevesinde tanımlayan "itidal", "bilgelik", *sophrosune* düşüncesi. Cinsel hazların ahlâksal deneyimini yapılandıran şeylere, bu deneyimin varlıkbilimini, deontolojisini, çilecilik bilgisini ve erekbilimini yapılandıran şeylere ancak bu şekilde vakıf olunabilir.

A. APHRODISIA

Souda, Hesychius'un sonradan tekrarlayacağı şu tanımı önerir: *Aphrodisia*'lar, "Afrodit'in işleri, edimleri"dir – *erga Aphrodites*. Kuşkusuz bu tür yapıtlardan pek etkili bir kavramlaştırma çabası beklememek gerekir. Ama Yunanların, kuramsal ya da pratik düşüncelerinde, *aphrodisia*'lardan kesin olarak ne anladıklarının sınırlarını çizmek için –ister işaret edilen şeyin doğasını saptamak, ister kapladığı alanın genişliğini belirlemek ya da öğelerinin listesini oluşturmak olsun– asla bir kaygı duymadıkları da bir gerçektir. Ne olursa olsun, bu düşünceler arasında, daha sonraları tövbe kitaplarında, günah çıkarmaya ilişkin elkitaplarında ya da psikopatoloji ders kitaplarında bulacağımız cinsten o uzun, yapılması mümkün olan eylemler listelerine benzeyen, ya-

sal olan, serbest olan ya da normal olanı tanımlamaya ve de geniş bir yasak hareketler ailesini betimlemeye yarayacak olan hiçbir tabloya rastlanmaz. Savunmasız ya da masum alanın altında sınırları belirgin olmayan ve binbir maskeye sahip, sinsi bir varlığı keşfetme kaygısına –ki bu kaygı ten ya da cinsellik sorununun karakteristik bir öğesidir– benzer bir şey de yoktur burada. Ne sınıflandırma söz konusudur, ne de deşifre etme. Evlenmenin ve çocuk sahibi olmanın hangi yaşta daha uygun olduğu, cinsel pratiklerle hangi mevsimde ilgilenilmesi gerektiği itinayla saptanır; ama bir Hıristiyan günah çıkarıcısının yaptığı gibi, asla hangi hareketlerin yapılması ve hangilerinden kaçınılması gerektiği, hangi hazırlık okşamalarının serbest olduğu, hangi pozisyonun uygulanması gerektiği ya da hangi koşullarda eylemin kesintiye uğratılabileceği söylenmeyecektir. Sokrates, yeterli hazırlığı yapmamış kişilere, bir yıl sürgüne gitmek pahasına da olsa, güzel bir oğlanın bakışlarından kaçmayı öğütler[20], Phaidros ise bir âşığın kendi arzusuna karşı sürdürdüğü uzun mücadeleyi konu alırdı. Ama hiçbir yerde, ileride Hıristiyan tinselliğinde görüleceği gibi arzunun gizlice ruha girmesini engellemek ya da bıraktığı gizli izleri bulup çıkarmak için alınması gereken önlemlerin sözü edilmemiştir. Kimi ayrıntılarla *aphrodisia*'ların düzeniyle ilgili öğeler öneren hekimlerin, eylemlerin alacağı biçimler konusunda neredeyse tamamen suskun kalmaları belki daha da gariptir; "doğal" pozisyonla ilgili birkaç göndermenin dışında, doğanın iradesine uygun ya da karşı olan şeylerle ilgili pek az şey söylerler...

Utangaçlıktan mı? Belki... Zira her ne kadar Yunanların geleneklerinde büyük bir özgürlüğe sahip oldukları söylenebilse de, yaptıkları gösterilerden ve ele geçirilebilen ikonografik temsillerinden farklı olarak[21], yazılı yapıtlarında –erotik yazın da dahil olmak üzere– oldukça önemli bir çekincenin varlığı sezilir.[22] Her halükârda, Ksenophon, Aristoteles ve daha sonra Plutarkhos'un, yasal eşle olan cinsel ilişkiler konusunda, Hıristiyan yazarların dile getirmeye çekinmediği karıkoca arasındaki hazlara ilişkin kuşku uyandırıcı ve titiz öğütleri vermeyi hiç de uygun bulmayacakları hissedilir. Daha ileride Hıristiyan günah çıkarıcılarının yapacakları gibi, isteme ve geri çevirmelere, okşamalara, birleşme biçimlerine, duyulan hazlara ve bu hazlara verilmesi uygun bulunan sonuca ilişkin oyunları düzene sokmaya hazır değildirler.

20. Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*), 1, 3, 13.

21. K.J. Dover, klasik çağda bir çekincenin artmaya yöneldiğini belirtir; *Greek Popular Morality* (*Popüler Yunan Ahlâkı*), s. 206-207.

22. Bkz. K.J. Dover, *Homosexualité grecque* (*Yunan Eşcinselliği*), s. 17 ve dev

Ama bizim geriye dönük olarak "suskunluk" ya da "çekince" olarak algılayabileceğimiz şeyin olgusal bir nedeni vardır. *Aphrodisia*'ların düşünülme biçimi, onlara yöneltilen sorgulama cinsi, onların derin yapılarının, kitaba uygun biçimlerinin ya da gizli güçlerinin araştırılmasından bambaşka bir yere yönelmiştir.

1. *Aphrodisia*'lar belli bir haz biçimi sağlayan eylemler, hareketler ve temaslardır. Aziz Augustinus, *İtiraflar*'ında gençlik arkadaşlıklarına, sevgilerinin yoğunluğuna, birlikte geçirdikleri günlerin zevkine, söyleşilerine, coşkulara ve kahkahalara değindiğinde, kendi kendine tüm bunların bir masumluk görüntüsü altında tene ve bizi ona bağlayan "ökse"ye ilişkin olup olmadığını soracaktır.[23] Ama Aristoteles *Nikomakhos Ahlâkı*'nda[24] hangi hazların "ölçüsüz" olarak adlandırılmasının uygun olduğunu düşündüğünde, tanımı titiz bir biçimde kısıtlayıcıdır; ölçüsüzlükle, *akolasia*'yla ilişkili olan yalnızca bedene ait hazlardır; ve bunlar arasında da gözün, kulağın ya da burnun aldığı hazları dışarıda bırakmak gerekir. Renklerden, hareketlerden, ya da tiyatro ve müzikten "zevk almak" (*chairein*) ölçüsüz olmak değildir; insan ölçüsüz olmaksızın meyvelerin, güllerin ya da tütsünün kokularından zevk alabilir; ve *Eudemos Ahlâkı*'nda[25] dile getirildiği gibi, bir heykeli seyreder ya da bir şarkıyı dinlerken aşkla uğraşacak iştahı ve zevki yitirecek denli kendini veren bir kişi ya da baştan çıkaran kadınların cazibesine kapılanlar ölçüsüzlükle suçlanamazlar. Çünkü *akolasia* kapsamına giren haz, ancak dokunmanın ve temasın olduğu durumda vardır; (yemek hazlarıyla ilişkili olarak) ağızla, dille ya da damakla dokunma, (cinsellikle ilişkili hazlara ilişkin olarak) bedenin başka bölümleriyle temas gerekir. Buna ek olarak, Aristoteles, bedenin yüzeyiyle duyumsanan kimi hazların –gymnasium'da sıcağın ve masajın yarattığı soylu hazlar gibi– ölçüsüzlüğünden kuşkulanmanın yanlış olacağına dikkati çeker: "çünkü ölçüsüz kişide, dokunma tüm bedene yayılmaz, yalnızca belli kısımlara yöneliktir."[26]

23. Aziz Augustinus, *Confessions* (*İtiraflar*), IV, Bölüm 8, 9 ve 10.

24. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), III, 10 1 118 a-b (çevirenler: R.-A.Gauthier ve J.-Y Jolit).

25. Aristoteles, *Éthique à Eudème* (*Eudemos Ahlâkı*), III, 2, 8-9, 1 230 b.

26. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), ayrıca bkz. Pseudo-Aristoteles metni *Problèmes* (*Sorunlar*), XXVIII, 2. Bu arada, birçok Yunan metninin, arzu ya da aşkın doğuşunda bakış ve gözlere verdiği önemi belirtmek gerekir: yine de bunun nedeni göz hazzının kendisinin ölçüsüz olması değil, ruhun ulaşılabileceği bir delik oluşturmasıdır. Bu konuda bkz. Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*), I, 3, 12-13. Öpücüğe gelince, kendinde taşıdığı tehlikeye rağmen (Bkz. Ksenophon, *a.g.e.*), fiziksel haz ve ruhun iletişimi olarak kendisine büyük değer verilmiştir. Gerçekte "hazzın bedeni" ve bunun dönüşümleriyle ilgili olarak başlı başına tarihsel bir çalışma yapılması gerekir.

Hıristiyanlıktaki "ten", daha sonraları da "cinsellik" deneyiminin ayırıcı özelliklerinden biri de bu olacaktır: Özne, cinsel eylemlerden şüphelenmeye ve bunlar çok farklı biçimlerin ardına gizlenebileceklerinden, bu esnek, ürkütücü ve gizli gücün tezahürlerini olabildiğince uzaklarda aramaya davet edilir. Böylesi bir kuşku *aphrodisia*'ların deneyimlenmesinde yer almaz. Kuşkusuz itidal eğitimi ve taliminde, seslerden, imgelerden ve güzel kokulardan çekinilmesi gerektiği öğütlenir. Ama bunun nedeni, bunlara duyulacak bağlılığın özünde cinsel olan bir arzunun maskelenmiş bir biçimi olması değil, kimi müziklerin, ritimlerinden dolayı ruhu gevşetmesi, kimi gösterilerin ruhu bir zehir gibi etkileyecek nitelikte olması ve şu güzel koku ya da bu imgenin "arzulanan şeyin anısı"nı[27] düşündürecek bir yapıda olmasıdır. Ve oğlanların yalnızca güzel ruhlarını sevdiklerini iddia eden filozoflarla alay edilmesi, onların belki de bilincinde olmadıkları bulanık duygular beslemelerinden değil de, ellerini sevgililerinin giysisinin altına kaydırıvermek için baş başa kalmayı beklediklerinden şüphelenilmesinden dolayıdır.[28]

Bu eylemlerin nasıl bir biçimi ve çeşitliliği vardır? Doğa tarihi en azından hayvanlar söz konusu olduğunda buna ilişkin betimlemeler yapar: Aristoteles, çiftleşmenin tüm hayvanlarda aynı olmadığına ve aynı biçimde gerçekleşmediğine dikkati çeker.[29] Ve *Canlılar Hakkında*'nın VI. kitabının, yavrularını canlı doğuran hayvanlara ilişkin bölümünde, gözlenebilecek farklı çiftleşme biçimlerini tanımlar: Bu biçimler, organların biçimi ve yerine, partnerlerin aldığı pozisyona, eylemin uzunluğuna göre değişir; ama Aristoteles, aynı zamanda çiftleşme mevsimini belirleyen davranış türlerine de değinir: Yaban domuzları kavgaya hazırlanır[30], fillerin kudurganlığı kimi zaman sahiplerinin evlerini yıkmalarına bile neden olabilir, aygırlar rakiplerinin üzerine saldırmaya gitmeden önce etraflarında büyük bir daire çizerek dişilerini bir araya toplarlar.[31] İnsan türüne gelince, organların ve işleyişlerinin tanımı ayrıntılı olarak verilse de, olası farklılıklarıyla cinsel davranışlara ancak şöyle bir değinilmiştir. Yine de bu, Yunanların tıbbında, felsefesinde ya da ahlâkında, insanların cinsel etkinliğinin çevresinde ka-

---

27. Müziğin tehlikeleriyle ilgili olarak bkz. Platon, *République* (*Devlet*), III, 398 e (Lidien armoniler kadınlara bile zararlı oldukları için, erkeklere daha da fazla zarar verirler). Konunun ve imgenin belleği harekete geçirme rolü üzerine, bkz. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), III, 10, 1 118 a.
28. Çok daha sonraları, Lucien'in olduğu sanılan *Amours*'da (*Aşklar*) bu tür bir kınamaya rastlanılacaktır.
29. Aristoteles, *Histoire des animaux* (*Peri zoon historia-Canlılar Hakkında*), V, 2, 539 b.
30. *A.g.e.*, VI, 18, 571 b.
31. *A.g.e.*, VI, 18, 571 b ve 572 b.

tı bir sessizlik bölgesi oluşturulduğu anlamına gelmez. Yunanlar bu haz eylemlerini konuşmaktan çekinmezler; ama bu konuda düşündüklerinde, sorun söz konusu eylemlerin aldığı biçim değil, dışavurdukları etkinliktir; yani morfolojileri değil dinamikleridir.

Bu dinamik *aphrodisia*'ları birbirlerine bağlayan hareket, bunlara bağlı olan haz ve yarattıkları arzuyla tanımlanır. Hazzın yarattığı cazibe ve bu hazza götüren arzunun gücü, bilfiil *aphrodisia*'ların eylemiyle sağlam bir birlik oluşturur. Daha sonraları bu bütünün parçalarının –en azından kısmi olarak– ayrışması, ten etiğinin ve cinsellik anlayışının temel çizgilerinden biri olacaktır. Bu ayrışma kendini bir yandan hazların bir tür gözden düşürülmesi (Hıristiyan öğretisinde cinsel de-

neyimin amacı olarak şehvetin aranmaması yolunda verilen buyruk yoluyla ahlâksal olarak gözden düşürme ve cinsellik anlayışında hazza yer vermedeki aşırı güçlükte dile gelen kuramsal gözden düşürme) ile belli eder; öte yandan arzunun gitgide daha yoğun biçimde sorunsallaştırılmasıyla da (bu arzuda gözden düşen doğanın ya da insana özgü yapının izi görülür) ortaya çıkar. Buna karşılık *aphrodisia*'lar deneyiminde, eylem, arzu ve haz, kuşkusuz öğeleri birbirlerinden ayrılabilen ama güçlü biçimde birbirlerine bağlı olan bir bütün oluştururlar. Bu tür etkinlik biçiminin temel özelliklerinden birini oluşturan da bunların arasındaki sıkı bağdır. Doğa (birazdan göreceğimiz nedenlerle) eylemin gerçekleştirilmesinin bir hazza bağlı olmasını uygun görmüştür. Ve Aristoteles'in anımsattığı ilke doğrultusunda (arzu her zaman "haz veren şeyin istenmesidir" *–hé gar epithumia tou hédeos estin)*[32] doğal olarak "haz veren" şeye yönelen hareketi, *epithumia*'yı, yani arzuyu uyandıran da bu hazdır. Yoksun kalma, arzulanan şeyin eksikliğini çekme ve bir tür acı çekmenin işe karışması olmaksızın arzu olamaz –Platon buna sık sık değinir– ama *Philebos*'ta, iştahın ancak haz veren şeyin temsili, imgesi ya da anısıyla uyandırılacağını açıklar; buradan, arzunun ancak ruhta uyanabileceği sonucuna varır, çünkü beden yoksunlukla karşı karşıya olduğunda, anımsama aracılığıyla arzulanan şeyi mevcut kılan, dolayısıyla *epithumia*'yı uyandıran ancak ve ancak ruhtur.[33] Bu nedenle, cinsel davranışla ilgili olarak, Yunanlar için ahlâksal düşüncenin konusunu oluşturan şey, ne tam olarak edimin (farklı kiplikleri çerçevesinde düşünülen) kendisi, ne (kökenine ya da yönelişine göre ele alınan) arzu ve hatta ne de (bunu doğurabilen farklı nesneler ve uygulamalara göre ölçülen) hazdır; ahlâksal düşüncenin malzemesi, daha çok bu üçünü (eyleme götüren arzu, hazza bağlı olan ey-

32. Aristoteles, *Parties des animaux* (*Hayvanların Bölümleri*), 660 b.
33. Platon, *Philèbe* (*Philebos*), 44 e vd.

lem ve arzuyu doğuran haz) bir çember biçiminde birbirine bağlayan dinamiktir. Sorulan etik soru "Hangi arzular? Hangi eylemler? Hangi hazlar?" değil, "hazlar ve arzular" tarafından "hangi güçle" sürüklendiğimizdir. Cinsel davranışlarla ilgili bu etiğin gönderme yaptığı varlıkbilim, en azından genel biçimiyle bir yoksunluk ve arzu varlıkbilimi değildir; eylemlerin normunu belirleyen bir doğanın varlıkbilimi de değildir. Söz konusu olan, eylemleri, hazları ve arzuları birbirine bağlayan bir gücün varlıkbilimidir. *Aphrodisia*'ların etik deneyiminin dokusu olarak adlandırabileceğimiz şeyi oluşturan işte bu dinamik ilişkidir.[34]

Bu dinamik iki büyük değişkene göre çözümlenir. Birincisi niceldir; eylemlerin sayı ve sıklığının dile getirdiği etkinlik derecesiyle ilgilidir. Tıpta olduğu gibi felsefede de, insanları birbirinden ayıran şey, yöneldikleri nesne türü ya da tercih ettikleri cinsel deneyim tipi değil, her şeyden önce bu deneyimin yoğunluğudur. Ayırım en azla en çok arasında; kısıtlamayla kendini tutamama arasında yapılır. Herhangi bir kişi betimlenirken, onun cinsel hazzın şu ya da bu biçimini tercih etmesinin dikkate alındığı pek enderdir[35]; buna karşılık, ahlâksal açıdan tanımlanması için, kadınlar ya da oğlanlarla olan deneyiminde, kısıtlamayı, sevdiği delikanlının öpücüğünü geri çevirecek denli ileri götüren Agesilas gibi itidalli mi olduğu, yoksa Alkibiades ya da Arkesilas gibi[36] her iki cinsle de ulaşılabilen hazların iştahına kendini kaptıran bir yapıda mı olduğunu vurgulamak her zaman daha önemlidir.[37] Bu konuda, *Kanunlar*'ın I. kitabının ünlü bölümü ele alınabilir: Platon'un bu-

---

34. Hazlarla arzuları güçlü biçimde birbirine bağlayan ve *aphrodisia*'lar ahlâkının hedefinin eyleme bağlı olan arzu ve hazdan oluşan dinamik bütünün denetlenmesi olduğunu gösteren ifadelerin sıklığını belirtmek gerekir. *Epithumiai-hedonai* ikilisine Platon'da çok sık rastlanır: *Gorgias* (*Gorgias*) 484 d, 491 d; *Banquet* (*Şölen*) 196 c; *Phèdre* (Phaidros) 237 d: *République* (*Devlet*) IV, 430 e, 431 c ve d; IX, 571 b; *Lois* (*Kanunlar*), I, 647 e; IV, 714 a; VI, 782 e; VII, 802 e; 864 b, X, 8 886 b, vb. Aynı biçimde bkz. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*) VII, 4, 1 148 a. Hazzı, insanın aklını başından alan, onu sürükleyen, zafer kazanan bir güç olarak ele alan deyimlerle de sık sık karşılaşılır 4; bkz, Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*) I, 2, 23; I, 4, 14; I, 8; IV, 5, 3, vb.
35. Kimi zaman, bir anlatıda yeri geldiği için, bir erkeğin oğlanlara duyduğu özel ilgiden söz edildiği olur. Ksenophon'un *Anabase*'da (*Anabasis-Sefer*) Episthenes adlı bir şahıs hakkında yazdıkları bunun bir örneğidir (VII, 4). Ama Menon'un olumsuz portresini çizdiğinde (II, 6), onu bu tür zevkleri olduğundan değil, hazları kötü kullandığından dolayı kınar.
36. Ksenophon, *Agésilas*, V.
37. Arcésilas'la ilgili olarak bkz. Diogenes Laertios, *Vie des Philosophes* (*Peri Bion, Dogmaton kai Apophthegmaton – Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*), IV, 6. Aynı biçimde, Plutarkhos da Hyperides'in *aphrodisia*'lara meraklı olduğunu belirtecektir, *Vie de dix orateurs* (*On Hatibin Hayatı*), 849 d.

rada, kadınla erkeği üreme amaçlarıyla birbirine bağlayan "doğaya uygun" ilişkiyle erkeği erkeğe, dişiyi dişiye bağlayan "doğaya karşı" ilişkiyi gayet açık bir biçimde karşı karşıya getirdiği bir gerçektir.[38] Ama bu karşıtlık her ne kadar doğaya bağlı olarak belirtilmişse de, Platon tarafından daha temel olan kendini tutma ve kendini tutamama ayırımına yöneliktir: Doğaya ve üremeye uygun olmayan pratikler anormal bir yapının ya da arzunun farklı bir biçiminin sonucu olarak açıklanmamıştır; ölçüsüzlüğün devamından başka bir şey değildir bunlar: Kökenlerinde yer alan şey "haz konusundaki itidalsizliktir" (*akrateia hedones*).[39] Ve Platon *Timaios*'ta şehvet düşkünlüğünün ruhun bir kötü niyeti olarak değil de bedenin bir hastalığı olarak ele alınması gerektiğini söylediğinde, bu rahatsızlık büyük bir aşırılık patolojisine göre tanımlanmıştır: Meni, iliğin ve iliği çevreleyen kemiğin içinde kapalı kalacağına taşmış ve tüm bedende sel gibi akmaya başlamıştır; beden, büyüme gücü her tür ölçüyü aşmış bir ağaca benzer duruma gelmiştir; böylece kişi, varoluşunun büyük bir bölümünde "hazların ve acıların aşırılığı"ndan dolayı çılgın hallere girer.[40] Cinsel hazlarda ahlâksızlığın hep abartma, fazlalık ve aşırılıkla ilişkili olması, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın 3. kitabında yer alan bir düşüncedir; herkesin ortak arzuları söz konusu olduğunda, yapılabilecek hatalar sadece nicelik düzeyindedir, der Aristoteles; bu hatalar "fazla"ya (*to pleion*) ilişkindirler; doğal arzu yalnızca gereksinimi karşılamakla ilgiliyken "tıka basa doyana değin ne olursa olsun yemek ve içmek doğanın istediğini nicel olarak (*toi plethei*) aşmaktır." Aristoteles'in kişilerin tikel hazlarına da yer verdiği bir gerçektir. Hazzın "gerektiği yerden" alınmadığı, insanın "sürü gibi davrandığı" ya da bu hazzı "gerektiği gibi" almadığı durumlarda da farklı türden hatalar yapmak mümkündür. Ama, diye ekler Aristoteles, "kendini tutamayanlar, tüm bu düzeylerde aşırılığa kaçarak, (*huperballousi*) ya kaçınılması gereken doyumlardan haz alırlar, ya da eğer bu eylemler serbestse, insanların çoğunluğunun aldığından daha fazla haz alırlar." Ölçüsüzlüğü oluşturan şey bu alandaki aşırılıktır ve bu "kınanması gereken bir şeydir."[41] Görünen odur ki, ahlâksal değerlendirme tarafından, cinsel davranış alanında belirlenen ilk ayrım

---

38. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), I, 636 c.
39. Yine aynı biçimde Dion Khrysostomos'ta da, oğlanlara duyulan aşkın aşırı ölçüsüzlükten doğduğu görülür. (*Discours, Söylevler*, VII, 150).
40. Platon, *Timée* (*Timaios*), 86 c-e.
41. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), III, 11, 1 118 b. Buna rağmen, Aristoteles'in, bazı kişilerin meraklı olduğu "ayıp hazlar" sorunuyla birkaç kez ilgilendiğini belirtmek gerekir (*Éthique à Nicomaque, Nikomakhos Ahlâkı*, VII, 5, 1 148 b; X, 3, 1 173 b). Arzu, arzunun doğal nesnesi ve farklı biçimleri konusunda bkz. Platon, *République* (*Devlet*), IV, 437 d-c.

çizgisi eylemin cinsinden hareketle değil, etkinlikten ve etkinliğin nicel derecelerinden hareketle çizilmiştir.

Haz pratiği başka bir değişkene daha bağlıdır; bu bir "rol" ya da bir "kutupluluk" değişkeni olarak adlandırılabilir. *Aphrodisia* terimine, *aphrodisiazein* terimi tekabül etmektedir. Bu bağlamda, örneğin hayvanların *aphrodisiazein* olanağına sahip oldukları yaşa ulaşmalarından bahsedilir[42]. Bu terim aynı zamanda herhangi bir cinsel edimin gerçekleştirilmesine de işaret eder. Ksenophon'da Antisthenes, bu doğrultuda, bazen *aphrodisiazein* isteğinden dem vurur.[43] Ama bu fiil, etkin anlamıyla da kullanılabilir: Bu durumda, kısmi bir biçimde, cinsel ilişki içinde "erkeksi" diye adlandırılan role ve duhul ile tanımlanan "etkin" işleve işaret eder. Bunun karşıtı olarak, aynı terimi edilgen biçiminde de kullanmak mümkündür; bu durumda terim cinsel birleşmedeki diğer rolü belirtir: Yani nesne-partnerin "edilgen" rolünü. Bu rol, doğanın kadınlara uygun gördüğü roldür. Aristoteles kızların *aphrodisiasthenai*'ye uygun oldukları yaştan söz eder[44], karşısındakinin haz nesnesi olma rolüne indirgenmiş olan bir insana şiddet yoluyla dayatılan da aynı roldür[45], bu aynı zamanda, partnerinin duhulüne izin veren oğlanın ya da erkeğin de kabullendiği bir roldür: *Sorunlar*'ın yazarı, bu nedenle, nasıl olup da kimi erkeklerin *aphrodisiazeistai*'dan zevk aldığını düşünür.[46]

Kuşkusuz haklı olarak, Yunan söz dağarcığında erkek cinselliğinde ya da kadın cinselliğinde özgül olan öğeleri ortak bir kavramda kümeleyecek bir isim olmadığı söylenebilir.[47] Ama, cinsel hazların deneyiminde gayet açık bir biçimde iki rolün ve iki kutbun tıpkı üreme işlevinde olduğu gibi birbirlerinden ayrıldığını da belirtmek gerekir: Bunlar konumdan kaynaklanan iki ayrı değerdir (özneyle nesnenin, etkenle edilgenin konumları): Aristoteles'in dediği gibi "dişi, dişi olarak basbayağı edilgen bir öğe ve erkek, erkek olarak etken bir öğedir."[48] "Ten" deneyimi, kadınlarda erkeklerde aldığı gibi bir biçim almasa da,

---

42. Aristoteles, *Histoire des Animaux* (*Peri zoon Historia – Canlılar Hakkında*), VIII, 1, 581 a. Platon *République*'in IV. kitabının 426 a-b bölümünde, rejim yapacaklarına yemeye, içmeye ve *aphrodisiazein*'e devam eden hastalardan söz eder.
43. Ksenophon, *Banquet* (*Şölen*), IV, 38. Pseudo-Aristoteles, *Sur la sterilité* (*Kısırlık Üzerine*), V. 626 b.
44. Aristoteles, *Histoire des Animaux* (*Peri Zoon Historia – Canlılar Hakkında*), IX, 5, 637 a; VII, I, 581 b.
45. Ksenophon, *Hiéron* (*Hieron-Kutsal*), III, 4.
46. Pseudo-Aristoteles, *Problèmes* (*Sorunlar*), IV, 26.
47. P. Manuli, "Fisiologia e patologia del feminile negli scritti hippocratici", *Hippocratica,* 1980, s. 393 vd.
48. Aristoteles, *De la génération des animaux* (*Hayvanların Doğuşu Üzerine*), I, 21, 729 b.

her iki cinsin de ortak olarak sahip oldukları bir deneyim olarak görülecektir; oysa "cinsellik", kadın ve erkek cinselliği arasındaki durakla belirlenecektir; *aphrodisia*'lar her biri kendi rolü ve işlevine sahip olan –etkinliği gerçekleştirenle, etkinliğin üzerinde gerçekleştirildiği– iki faili devreye sokan bir etkinlik olarak düşünülür.

Bu bakış açısından hareketle ve bu etik çerçevesinde (ki bunun erkekler tarafından, erkekler için yapılmış bir erkek ahlâkı olduğunu hep anımsamalıyız), ayrım çizgisinin –birçok eski toplumda erkeklerin dünyasıyla kadınların dünyası arasındaki çok güçlü farklılaşma nedeniyle– temel olarak erkeklerle kadınlar arasından geçtiği söylenebilir. Ama, daha da genel olarak bakılırsa, bu çizgi, hazlar sahnesindeki "et-
154 kin oyuncular" diye adlandırabileceğimiz kişilerle "edilgen oyuncular" arasından geçmektedir: Bir yanda cinsel etkinliğin öznesi olanlar (ve bunu ölçülü ve uygun bir biçimde yapmak zorunda bulunanlar), öte yanda ise bu etkinliğin üzerlerinde ve sayelerinde gerçekleştirildiği nesne-partner olanlar yer almaktadır. Bunlardan birincisi, belirgin olarak erkekler, ama daha açıkçası olgun ve özgür erkeklerdir; öbürleri ise tabii ki kadınları kapsar; ama kadınlar burada yalnızca kimi zaman haz nesnelerinin, yani "kadınlar, oğlanlar, köleler"in belirtilmesi için başvurulan daha geniş bir bütünün öğelerinden biri olarak yer alırlar. Hippokrates yemini gibi tanınmış bir metinde, hekim, girdiği evlerde ne kadın, ne özgür erkek ne de köle, herhangi bir kimseyle *erga aphrodisia*'ya girmeyeceğine söz verir.[49] Kendi rolünü sürdürmek ya da ondan vazgeçmek, etkinliğin nesnesi ya da öznesi olmak, erkek olmakla birlikte bu etkinliğin üzerinde uygulandığı kişilerin tarafına geçmek ya da etkinliği uygulayanların yanında kalmak... "Etkinliğin niceliği"yle birlikte ahlâksal değerlendirmeye konu oluşturan ikinci büyük değişken de budur. Bir erkek için aşırılık ya da edilgenlik, *aphrodisia*'ların uygulanmasındaki ahlâkdışılığın en önemli iki biçimidir.

2. Cinsel etkinlik, bu şekilde ahlâksal bir farklılaşma ve değerlendirme konusu oluştursa da, bunun nedeni cinsel eylemin kendisinin kötü olması değildir; bu eylemin kendisiyle birlikte bir ilk gözden düşme belirtisini taşıması da değildir. Cinsel etkinliğin ve aşkın mevcut biçimi, Aristophanes'in *Şölen*'deki konuşmasında olduğu gibi herhangi bir ilk drama –yani insanların kibri ve tanrıların cezasına– bağlansa da, ne eylem ne de haz, kötü gözle görülür. Tersine, bu öğeler insanlar için en mükemmel varlık kipinin yeniden oluşturulmasına yönelirler.[50] Genel

49. Hippokrates, *Le Serment* (*Yemin*), *Œuvres* (*Tüm Eserleri*), ed. Loeb, I, s. 300.
50. Platon, *Banquet* (Şölen), 189 d-193 d. Cinsel üremenin olmadığı efsanevi çağla ilgili olarak bkz. *Le Politique* (*Politikos-Politika*), 271 a-272 b.

olarak cinsel etkinlik doğal (doğal ve elzem) olarak algılanır, çünkü canlıların yeniden üremesi, türün bir bütün olarak yok olmaktan kurtulması[51] ve sitelerin, isimlerin ve dinlerin, yok olmaya yazgılı kişilerin ötesinde yaşamlarını sürdürebilmesi bu etkinlik sayesindedir. Platon bizi *aphrodisia*'lara götüren arzuları en doğal ve en gerekli arzular arasında sınıflandırır[52] ve bu arzuların bize sağladığı hazlar, Aristoteles'in deyişine göre, bedeni ve bedenin yaşamını ilgilendiren gerekli şeylerdir.[53] Sonuçta doğaya böylesine ve bu denli doğal bir biçimde kök salmış cinsel etkinlik –Efesli Rufus'un anımsatacağı gibi– kötü olarak görülmez.[54] Ve bu bağlamda, tabii ki, *aphrodisia*'lara ilişkin ahlâksal deneyim tene ilişkin olan ahlâksal deneyimden radikal bir biçimde farklıdır.

Ama bu deneyim ne denli doğal ve hatta gerekli olsa da, ahlâksal bir kaygıya konu oluşturmaktan geri kalmaz. Bu türden bir deneyim, bunu uygulamanın hangi noktaya değin ve ne ölçüde uygun olacağını saptamaya yarayan bir sınırlamayı da beraberinde getirir. Yine de, bu deneyim aynı zamanda iyilik ve kötülükle ilişkiliyse, bu onun doğallığından ya da bu doğallık bozulduğundan dolayı değil, doğa tarafından kendisine verilen biçimden dolayıdır. Nitekim, bağlı olduğu haz iki özellikle belirlenir. Bunların birincisi onun ast* karakteridir: Aristippos ve Kirenelilere göre "hazların birbirleri arasında fark olmadığı"nı unutmadan[55], cinsel hazzın genel olarak, kötülük taşıyıcı olarak değilse de, varlıkbilimsel ve niteliksel olarak ast konumunda olarak tanımlandığını belirtmek gerekir: Çünkü bu hazlar hayvanlarla insanlarda ortak olarak mevcuttur (ve insanların özgül bir belirtisi değildir); çünkü yoksunluk ve acı çekmeyle iç içedirler (ve bu bakımdan görme ve işitmenin vereceği hazlarla karşıttırlar); çünkü bedene ve onun gereksinimlerine bağımlıdırlar, çünkü organizmayı gereksinim öncesindeki durumuna getirmeye yöneliktirler.[56] Ama öte yandan, bu koşullanmış, bağımlı kılınmış ve ast konumdaki haz, uç derecede canlılık içeren bir

51. Aristoteles, *De la génération des animaux* (*Hayvanların Doğuşu Üzerine*), II, 1, 731 b; bkz. *De l'âme* (*Ruh Üzerine*), II, 4, 415 a-b.
52. Platon, *République* (*Devlet*), VIII, 559 c.
53. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), VII, 4, 2, 1 147 b.
54. Efesli Rufus, *Œuvres* (*Tüm Eserleri*), der.: Daremberg, s. 318.
* Ast: "Üst"ün karşıtı: *Inférieur.*
55. Diogenes Laertios, *Vie des philosophes* (*Peri Bion, Dogmaton kai Apophthegmaton-Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*), II, 8.
56. Bu tür hazların hayvanlarınkiyle ortak olmasıyla ilgili olarak, bkz. Ksenophon, *Hiéron* (*Hieron-Kutsal*), VII; fiziksel hazzın karışık özelliğiyle ilgili olarak bkz. Platon, *Rèpublique*, IX, 583 b ve dev.; *Philébe* (*Philebos*), 44 vd. bedenin eski durumuna kavuşmasına eşlik eden hazla ilgili olarak, Platon, *Timée* (*Timeios*), 64 d-65 a; Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), VII, 4, 1 147 b.

hazdır; Platon'un *Kanunlar*'ın başında açıkladığı gibi, doğa erkeklerle kadınların birbirlerini cezbetmelerini sağlamışsa, bu, üremenin mümkün olabilmesi ve türün yaşamını sürdürebilmesinin güvence altına alınabilmesi içindir.[57] Ve bu amaç öylesine önemli, insanların üremesi de öylesine temeldir ki doğa üreme eylemini son derece yoğun bir hazza bağlamıştır; tıpkı beslenerek kişisel yaşamlarını sürdürme gereksiniminin hayvanlara yeme ve içmeye bağlı doğal haz aracılığıyla hatırlatılması gibi, döl verme ve arkalarında bir soy bırakma gerekliliği de cinslerin birleşmesine bağlı olan arzu ve haz aracılığıyla sürekli hatırlatılmaktadır. *Kanunlar*'da, yiyecek, içecek ve üremeye ilişkin bu üç temel iştahın varlığına bu şekilde değinilir, bunların üçü de –ama özel-
156 likle de üçüncüsü– güçlü, zorlayıcı ve coşkuludur. "Ortaya çıkan sonuncusu" olsa da bu üçüncüsü "aşklarımızın en canlısıdır."[58] Sokrates *Devlet*'teki muhatabına "aşkın verdiği hazdan daha büyük ve daha keskin bir haz tanıyıp tanımadığını" sorar.[59]

Aphrodisia'lara bağlı hazzı aşağı niteliğe sahip, bağımlı ve koşullanmış bir haz olarak gören doğanın sınırlarının cinsel etkinlik tarafından aşılması, tam da hazzın bu doğal canlılığıyla ve onun arzu üzerinde yarattığı çekim etkisiyle mümkün olur. İnsan, bu canlılık yüzünden, hiyerarşiyi yıkmaya, bu iştahları ve onların doyurulmasını ön sıraya koymaya ve onlara ruh üzerinde mutlak bir iktidar vermeye yönelir. Gereksinimlerden öteye gitmeye ve bedenin doyurulmasından sonra bile haz aramayı sürdürmeye itiliyorsak, yine bu canlılık yüzündendir. Başkaldırı ve ayaklanma eğilimi cinsel iştahın "birikme kaynaklı" gücüllüğü; aşma ve aşırılık eğilimi ise onun "taşkın" gücüllüğüdür[60]. Doğa insanın içine hem gerekli, hem tehlikeli ve her an kendisi için belirlenmiş amacın dışına taşmaya hazır olan bu gücü yerleştirmiştir. Bu koşullarda, cinsel etkinliğin biçimbilimsel değil de dinamik nitelikli olduğunu gördüğümüz bir ayrımı neden gerektirdiği anlaşılmaktadır. Platon'un dediği gibi cinsel etkinliğe en güçlü üç dizgini –korku, yasa ve doğru söylem–[61] dayatmak gerekiyorsa, Aristoteles'in dediği gibi arzulama yetisinin tıpkı bir çocuğun öğretmenine itaati gibi usa boyun eğmesi gerekiyorsa[62] ve bizzat Aristippos'un dediği gibi hazlardan "ya-

57. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), I, 636 c.
58. *A.g.e.* VI, 783 a-b.
59. Platon, *République* (*Devlet*), III, 403 a.
60. Hazların abartılması (*huperbole, huperballein*) ile ilgili olarak bkz. Platon, *République* (*Devlet*) 402 e, *Timée* (*Timaios*) 86 b; Aristoteles, *Éthique à Nicomaque, (Nikomakhos Ahlâkı)*, III, 11, 1 118 b; VII, 4, 1 148 a; VII, 7, 1 150 a; VII, 7, 1 150 b. İsyanla (*epanastasis, stasiazein*) ilgili olarak, bkz. Platon, *République* (*Devlet*), IV. 442 d; IV, 444 b; IX. 586 e; *Phèdre* (*Phaidros*), 237 d.
61. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), VI, 783 a.
62. Aristoteles, *Éthique è Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), III, 12, 1 119 b.

rarlanılması", ama onlara kapılıp gitmemek için dikkat edilmesi gerekiyorsa,[63] bunun nedeni cinsel etkinliğin kötü olması ya da kitaba uygun modelden sapma tehlikesini taşıması değil; bu etkinliğin, kendiliğinden aşırılığa yönelen bir güç, bir *energeia*'ya bağlı olmasıdır. Hıristiyanlıktaki ten öğretisinde, hazzın aşırı gücünün kökeni, o zamandan beri insan doğasını damgalayan düşüş ve hatada yatar. Klasik Yunan düşüncesinde ise bu güç doğa gereği potansiyel olarak aşırıdır ve ahlâksal sorun bu güce nasıl göğüs gerileceği, nasıl hâkim olunacağı ve bu gücün uygun tasarrufunun nasıl yapılacağıdır.

Cinsel etkinliğin doğa tarafından belirlenmiş ama suiistimale uygun bir güçler oyunu içerisinde yer alması, onu besin ve besinin ortaya çıkardığı ahlâksal sorunlarla yakınlaştırır. Cinsel ahlâkla sofra ahlâ- 157
kının böyle yakınlaşması, eski kültürde değişmez bir olgudur. Ksenophon *Hatıralar*'ın ilk kitabında, Sokrates'in oluşturduğu örnek ve sözleriyle çömezlerine ne denli gerekli olduğunu göstermek istediğinde, hocasının "yeme içme ve aşk hazları"[64] konusundaki temel ilkelerini ve davranışını açıklar. *Devlet*'in muhatapları, muhafızların eğitimine değinirken, itidalin, yani *sophrosune*'nin, şarap, aşk ve sofra hazlarına karşı (*potoi, aphrodisia, edodai*)[65] üçlü hâkimiyet gerektirdiği konusunda fikir birliğine varırlar. Aristoteles'te de aynı şey vardır: *Nikomakhos Ahlâkı*'nda "ortak hazlara" verdiği üç örnek, besin, içki ve delikanlılarla yaşlarına göre güçleri yerinde olan erkekler için "yatak şehveti"dir.[66] Düşünür bu üç haz biçiminde de aynı tür tehlikeyi, gereksinimin ötesine giden aşırılık tehlikesini görür; hatta üçünde de ortak bir fizyolojik köken bulur çünkü her birinde değme ve dokunmanın hazzını görür (ona göre besin ve içecek, kendilerine özgü hazzı ancak dille, özellikle de boğazla temasa geçince doğururlar).[67] *Şölen*'de söz aldığında, hekim Eryksimakhos, mesleğinin, sofra ve yatak hazlarının uygulanma biçimine ilişkin öğütler verme yeteneğine sahip olduğunu savunur; ona göre, cinsellik konusunda, nasıl hastalanmaksızın haz alınacağını söylemesi gereken kişiler hekimlerdir; ayrıca hekimler, fizik aşkı uygulayanlara –"Pandémien"– hiçbir ahlâksal gevşemeye yol açmaksızın nasıl doyuma ulaşabileceklerini de öğütlerler.[68]

Yeme ahlâkıyla cinsel ahlâk arasındaki ilişkilerin uzun tarihini öğ-

---

63. Diogenes Laertios, *Vie des Philosophes* (*Peri Bion, Doğmaton, kai Apophthegmaton – Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*), VI, 8.
64. Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*), 1, 3, 15.
65. Platon, *République* (*Devlet*), III. 389 d-e; ayrıca bkz. IX, 580 e.
66. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), III, 11, 1, 1 118 b.
67. Aristoteles, *a.g.e.* III, 10, 9, 1 118 a.
68. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 187 e.

retilerden yararlanarak izlemek kuşkusuz çok ilginç olacaktır; ama aynı şeyi dinsel gelenekler ya da perhiz kurallarından yararlanarak yapmak da ilginçtir. O zaman, bu uzun süre içinde, beslenmeye ilişkin öğütlerle cinsel ahlâka ilişkin öğütler arasındaki bağlantıların nasıl olup da kesildiğini, bunların karşılıklı önemlerinin gelişmesini (ki bu cinsel tutum sorununun yeme davranışlarından daha çok kaygı uyandırmaya başladığı oldukça geç bir ana tekabül eder) ve özgün yapılarının gitgide artan farklılaşmasını (cinsel arzunun, beslenmeyle ilişkili iştah konusunda kullanılanların haricindeki terimlerle sorgulanmaya başlandığı an) görmeye çalışmak gerekecektir. Ne olursa olsun, Yunanların klasik dönemdeki düşüncelerinde, besinin, içkinin ve cinsel etkin-
158 liğin sorunsallaştırılması oldukça benzer bir biçimde yapılmışa benzer. Yemekler, şaraplar, kadınlar ya da oğlanlarla ilişkiler benzer bir etik konu oluştururlardı; hepsi de doğal ama hep aşırı olmaya eğilimli güçleri devreye sokuyor ve aynı soruyu soruyorlardı: Hazların, arzuların ve eylemlerin bu dinamiğinden nasıl "yararlanılabilir" (*chresthai*) ve nasıl "yararlanılmalıdır?". Bu, "uygun kullanma" ile ilgili bir soruydu. Aristoteles'in dediği gibi: "Herkes sofradan, şaraptan ve aşktan bir ölçüde haz duyar, ama herkes bunu gerektiği gibi yapmaz (*ouch' hos dei*).[69]

B. CHRESIS

Nasıl "gerektiği gibi" haz duymalı? Bu etkinliği ılımlı kılmak, sınırlamak, düzenlemek için hangi ilkeye başvurmalı? Bu ilkelere, onlara katlanmamızı haklı kılacak ne tür bir geçerlilik tanımalı? Ya da bir başka deyişle, cinsel tutumun ahlâksal olarak sorunsallaştırılmasında söz konusu olan ne türden bir boyun eğmedir?

Aphrodisia'larla ilgili ahlâksal düşünce, cinsel eylemlerin kitaba uygun biçimini belirleyecek, yasakların sınırını çizecek ve pratikleri bir ayrım çizgisinin iki tarafına dağıtacak bir sistematik yasa oluşturmaktan çok, "kullanma"nın koşulları ve yordamlarını oluşturmaya yöneliktir: Yunanlıların *chresis aphrodision'u*, hazların kullanılışı diye adlandırdıkları şeyin stilini oluşturmaya yöneliktir. Gündelik dilde *chresis aphrodision*, genel olarak cinsel etkinlik için kullanılır (örneğin yılın *chresthai aphrodisiosis*'e uygun dönemleri ya da yaşamın *chresthai aphrodisiois* için elverişli yaşlarından söz edilir).[70] Ama te-

69. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), VIII, 14, 7, 1 154 a.
70. Aristoteles, *Histoire des Animaux* (*Peri Zoon Historia–Canlılar Hakkında*), VII, 1, 581 b; *De la génération des animaux* (*Hayvanların Doğuşu Üzerine*), II, 7, 747 a.

rim, aynı zamanda, bir kişinin cinsel etkinliğini sürdürme biçimine, bu konuda davranma biçimine, kendine uygun gördüğü ya da dayattığı düzene, cinsel edimleri gerçekleştirdiği koşullara, yaşamında bu edimlere verdiği yere de işaret eder.[71] Bu, duyulan arzular ya da yapılan edimler arasında serbest ve yasak olanlara değil, kişinin edimlerini paylaştırma ve denetleme biçimine ilişkin bir ihtiyat, düşünce ve hesap sorunudur. Hazların kullanılışında, ülkenin yasa ve geleneklerine saygı duymak, tanrıları kızdırmamak ve doğanın isteğine uymak gerektiği bir gerçekse de, kişinin boyun eğdiği ahlâksal kurallar, iyice belirlenmiş bir yasanın boyunduruğuna girmeyi sağlayacak olan şeyden çok uzaktır.[72] Söz konusu olan daha çok çeşitlendirilmiş bir ayarlama-
dır ve bu çerçevede birçok öğeyi dikkate almak gerekir: Bunlardan bi- 159
ri, gereksinimin ve doğanın gerekli kıldığı şey öğesidir, diğeri zamana ve koşullara bağlı bir uygunluk öğesi, üçüncüsü ise bizzat kişinin statüsüne bağlı olan öğedir. *Chresis* bu farklı değerlendirmeler dikkate alınarak kararlaştırılmalıdır. Hazların kullanılışı konusundaki düşüncede üç yönlü bir stratejiye rastlamak olanaklıdır: Gereksinim, an ve statü stratejileri.

1. *Gereksinim stratejisi:* Diogenes'in skandal yaratan hareketi malumdur: Cinsel iştahını doyurması gerektiğinde, kentin meydanında kendi kendini rahatlatırdı.[73] Kiniklerin birçok kışkırtması gibi bu da iki anlamlıydı. Gerçekten de kışkırtma, olayın kamusal niteliğine ilişkindi ve bu Yunanistan'daki her türlü gelenek ve göreneğe tersti; yalnızca geceleri aşk yapılmasının nedeni gözlerden rahatlıkla ırak durmanın gereği olarak açıklanabilirdi; ve bu tür ilişki içindeyken görülmeye karşı önlem alma, *aphrodisia*'ların uygulanmasının insanda mevcut olan en soylu şeyi onurlandıran bir olay olmadığının göstergesiydi. Diogenes "davranışsal" eleştirisini işte bu saklılık kuralına yöneltiyordu;

---

71. Platon (*République–Devlet*, V, 451 c) kadınların ve çocukların en doğru biçimde nasıl "elde edilmesi" ve onlarla nasıl "görüşülmesi" (*ktesis te kai chreia*) gerektiğinden söz eder; dolayısıyla burada sözü edilen kadın ve çocuklarla olan ilişkilerin ve bağıntı biçimlerinin bütünüdür. Polybios, giyim ve besin konusundaki lüksle birlikte mirasçı hükümdarları belirleyen ve hoşnutsuzlukla devrime neden olan *chreia aphrodision*'dan söz eder (*Histoires, Öyküler*, VI, 7).

72. Aristoteles'in *Rhètorique*'i (*Retorik*) ölçülülüğü, beden hazlarına karşı "nomos'un istediği biçimde" davranmamızı sağlayan şey olarak tanımlar. *Nomos* kavramıyla ilgili olarak bkz. J. de Romilly, *L'Idée de loi dans la pensée grecque* (*Yunan Düşüncesinde Yasa Fikri*).

73. Diogenes Laertios, *Vie des Philosophes* (*Peri bion, Dogmaton kai Apophthegmaton–Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*), VI, 2, 46. Aynı zamanda bkz. Dion Khrysostomos, *Discours* (*Söylevler*), VI, 17-20 ve Galien, *Des lieux affectés*, VI, 5.

gerçekten de Diogenes Laertios, onun "her şeyi, yemeği de, aşkı da herkesin önünde" yaptığını ve şu mantığı yürüttüğünü aktarır: "eğer yemek yemekte bir kötülük yoksa, herkesin içinde yemek yemekte de bir kötülük yoktur.[74]" Ama besinle bu yakınlaşmaya girişmesinden dolayı, Diogenes'in davranışı bir anlamla daha yüklenir: Doğal olduğundan dolayı utanç verici olmayan *aphrodisia*'ların kullanılışı bir gereksinimin giderilmesinden başka bir şey değildir ve bir Kynik, midesini en basit şekilde dolduracak besine başvurduğu gibi (çiğ et yemeye çalıştığı söylenir), mastürbasyonu da iştahını geçiştirmenin en doğrudan biçimi olarak görür; hatta açlık ve susuzluğun basit biçimde doyurulma olanağı olmamasına üzülür: "Tanrım, açlığı gidermek için karnımızı ovuşturmamız yetse ne iyi olurdu."

Diogenes, böyle yapmakla, yalnızca, *chresis aphrodision*'un temel ilkelerinden birini abartıyordu. Antisthenes'in, Ksenophon'un *Şölen*'indeki tutumunu en aza indirgiyordu. Antisthenes: "İçimde herhangi bir aşk isteği mi uyandı", diyordu, "ilk gördüğümle idare ederim ve yöneldiğim kadınlar beni sevgiye boğarlar, çünkü başka hiç kimse kendileriyle ilgilenmemiştir. Ve tüm bu doyumlar bana öylesine coşkulu görünür ki, her birine başvururken, daha coşkulu bir doyuma ulaşmayı arzulamam; tersine daha bile az coşkulu olmalarını isterim, çünkü bazıları yararlı olanın sınırlarını fazlasıyla aşarlar."[75] Ksenophon'a göre, Antisthenes'in uyguladığı bu rejim, Sokrates'in çömezlerine verdiği temel ilke ve örneklerden, (pratik sonuçları çok farklı olsa da) ilke bakımından pek de uzak değildir . Çünkü Sokrates aşk hazlarına karşı yeterince güçlü olmayan çömezlerine güzel oğlanları görmekten kaçınmalarını, bunun için gerekirse sürgüne bile gitmelerini öğütlemişse de, sonuçta tam, kesin ve koşulsuz bir cinsel perhiz önermezdi; "ruh" –en azından Ksenophon Sokrates'in dersini böyle tanıtır– "bu hazları, ancak fiziksel gereksinim sıkıştırıyorsa ve hazların tatmini herhangi bir zarara yol açmıyorsa onaylar."[76]

Ama *aphrodisia*'ların bu gereksinime göre düzenlenen kullanılışında, amaç hazzı yok etmek değildir; tersine onu ayakta tutmak ve arzuyu uyandıran gereksinim aracılığıyla ayakta tutmak söz konusudur: Hazzın, bir arzunun coşkusuna doyum sağlamadığı durumlarda söndüğü bilinmektedir. Prodikos'un Sokrates tarafından aktarılan söylevinde, Euthydemos "dostlarım", der, "yeme ve içme gereksinimleri-

74. Diogenes Laertios, *Vie des philosophes* (*Peri bion, Dogmaton kai Apophthegmaton–Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*, VI, 2, 69.
75. Ksenophon, *Banquet* (*Şölen*), IV, 38.
76. Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*), I, 3, 14.

ni karşılarken haz duyarlar (*hedeia... apolausis*) ve zorlanmazlar (*apragmon*): Çünkü bu gereksinimi karşılamak için arzu duymayı beklerler."[77] Ve Sokrates, Euthydemos ile bir tartışmasında "eğer doyurulmalarının olabildiğince zevkli (*Hos eni hedista*) olması için beklemiş ve dayanmışsak, açlık, susuzluk, aşk isteği (*aphrodision epithumia*) ve uykusuzluk, yemeden, içmeden, sevişmekten, dinlenmek ve uyumaktan aldığımız hazzın nedenleridir" der.[78] Ancak her ne kadar hazzın duyumunu arzu aracılığıyla güçlendirmek gerekiyorsa da, arzuları doğada olmayan hazlara dayanarak çoğaltmamak gerekir: Yine Prodikos'un söylevinde, uyku isteğini uyandıran şeyin özenle korunan bir tembellik değil yorgunluk olması gerektiği söylenir; ve eğer cinsel arzuları ortaya çıktıklarında doyurmak mümkünse, gereksinimleri aşan arzular 161/F11
yaratmamak gerekir. Asla kesin bir kural koymadığı ya da herkese aynı biçimde, aynı koşullarda uygulanabilecek bir yasa biçimini almadığını gördüğümüz bu stratejide, arzu, yönlendirici bir ilke işlevi görmelidir. Bu strateji, arzu ile hazzın dinamiğinde bir denge sağlar; bu dinamiğin "kendini kapıp koyvermesi"ni ve aşırılığa kaçmasını, gereksinimin karşılanmasını kendisine bir iç sınır olarak koyma yoluyla engeller; ve bu doğal gücün bir başkaldırıya yönelerek kendisine ait olmayan bir yeri gasp etmesine mani olur: çünkü bu strateji bedene gerekli olup doğa tarafından isteneni vermekten öteye bir şey yapmaz.

Bu strateji, itidalsizliği ustalıkla önlemeyi sağlar. Çünkü sonuçta itidalsizlik, kaynağını gereksinimden almayan bir tutumdur, bu nedenle de hazların ahlâksal düzeninin mücadele etmesi gereken iki biçimde ortaya çıkar. Birincisi bir "bolluk" ya da "doldurma"[79], itidalsizliği diye adlandırabileceğimiz itidalsizliktir: Beden henüz gereksinim duymadan önce, ona "ne açlık, ne susuzluk, ne aşk arzusu, ne uykusuzluk" hissedecek zaman bırakmadan ve böylece her tür haz duyumunu susturarak olabilecek tüm hazları sağlar. Bir de, birincinin sonucu olan ve "suni olana yönelik" ölçüsüzlük şeklinde adlandırabileceğimiz itidalsizlik vardır: bu ise şehveti doğa dışı arzuların doyumunda arama özelliğine sahiptir. "Zevkle yemek için aşçıların peşinde koşan, zevkle içmek için pahalı şaraplar edinen ve yazın ortasında kar bulmaya çalışan bu itidalsizliktir; *aphrodisia*'larda yeni hazlar bulmak için "erkeklerden kadınmış gibi yararlanan" da odur.[80] Böyle ele alındığında, itidal bir yasalar sistemine ya da davranış kurallarına itaat biçimini almaz;

---

77. *A.g.e.*, II, 1, 33.
78. *A.g.e.*, IV, 5, 9.
79. Bkz. Platon, *Gorgias* (*Gorgias*), 492 a-b, 494 c, 507 e; *République* (*Devlet*), VIII, 561 b.
80. Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*), II, 1, 30.

hazların yok edilmesi ilkesi olarak da değerlendirilemez; o, bir sanat, hazların gereksinimler üzerine kurulu alanlarını "kullanarak" kendi kendini sınırlamasını bilen bir pratiktir. "Bizim, sözünü ettiğim gereksinimlere katlanmamızı sağlayan tek şey olan itidal", der Sokrates, "anımsanmaya değer bir haz duymamızı da sağlayan tek şeydir."[81] Ve Ksenophon'un dediğine bakarsak, Sokrates günlük yaşamında itidali bu biçimde kullanmaktaydı: "Ancak, yemekten zevk alacağı zaman beslenirdi ve yemeğinin başına öyle bir durumda otururdu ki, iştah onun için bir çeşni halini alırdı. Her tür içecek hoşuna giderdi, çünkü susamadan asla içmezdi.[82]"

2. İkinci bir strateji, uygun anı, yani *kairos*'u saptamayı öngörür. Hazları kullanma sanatının en önemli ve en duyarlı amaçlarından biri de budur. Platon *Kanunlar*'da bunu anımsatır: Bu tür durumlarda neyin "gerektiğinde ve gerektiği kadar" yapılması gerektiğini bilen (ister bir kişi, ister devlet olsun) şanslıdır; tersine, "nasıl davranacağını bilmeden" (*anepistemenos*) ve "istenen zamanların dışında" (*ektos ton kairon*) hareket edenin "bambaşka bir yaşamı vardır."[83]

Bu "gerektiği zaman" temasının Yunanlarda yalnızca ahlâksal bir sorun olarak değil, aynı zamanda da bir bilim ve teknik sorunu olarak her zaman önemli bir yer tutmuş olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Gelenekte sıkça rastlanan bir gruplandırmaya göre pratik bilgiler arasında sayılan tıp, yönetim ve denizcilik, yalnızca genel ilkelerin bilinmesiyle yetinmeyi değil, aynı zamanda da, güncelliklerine göre koşullara bağlı olarak mücadeleyi zorunlu kılan zamanı ve müdahale biçimini de belirlemeyi gerektirir. Aklı başında olma erdeminin temel ilkelerinden biri de, *kairos*'u yakalamanın önemli olduğu durumlarda –ister site, ister kişi, beden ya da ruh söz konusu olsun– "o anın politikasını" gerektiği gibi sürdürme becerisini vermesidir. Hazların kullanılışında, ahlâk da bir "an" sanatıdır.

Bu an farklı ölçülere göre belirlenebilir. Bunlardan biri, tüm yaşamı kapsayan ölçüdür; hekimler bu hazların pratiğine çok genç başlamanın iyi olmadığını söylerler; fazla ileri bir yaşta sürdürülmesinin de zararlı olabileceğini düşünürler; bu pratiğin varoluş içerisinde bir dönemi vardır: Bu dönem genellikle, yalnızca üremenin mümkün olduğu değil, aynı zamanda da dölün sağlıklı, güzel oluşmuş, salim olduğu dö-

81. *A.g.e.*, IV, 5, 9.
82. *A.g.e.*, I, 3, 5.
83. Platon, *Lois (Kanunlar)*, I, 636 d-e. *Kairos* kavramı ve bu kavramın Yunan ahlâkındaki önemi için bkz. P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote* (*Aristoteles'te Aklı Başındalık*), Paris, 1963, s. 95 ve dev.

nem olarak belirlenir.[84] Mevsimlere göre, yıllık bir ölçü vardır: İleride göreceğimiz gibi, perhizle ilgili düzenler, cinsel etkinlikle soğuk-sıcak, nemlilik-kuraklık dengesinin değişimi arasındaki ilişkiye çok önem verir.[85] Gün içinde de doğru zamanı seçmek uygun düşer: Plutarkhos'un *Sofra Konuşmaları*'ndan biri, bu sorunu ele alarak geleneksel olduğu anlaşılan bir çözüm önermiştir. Perhize ilişkin nedenlerin yanı sıra itidal gerekçeleri ve dinsel nedenler de akşamın tercih edilmesini salık verir: Çünkü beden için en uygun olan zaman, karanlığın uygunsuz görüntüleri gizlediği ve ertesi günün dinsel ibadetiyle araya bir gecenin uzunluğunu koyma olanağını sağlayan zamandır.[86] Uygun zamanın *–kairos*'un– seçimi, diğer etkinliklere de bağlı olma durumundadır. Ksenophon, itidal örneği olarak Kyros'u veriyorsa, bunun nedeni Kyros'un hazlardan feragat etmiş olması değil, onları yaşamının akışı içinde gerektiği gibi paylaştırabilmiş olması, böylelikle onların işini aksatmamasını, onlara ancak kendisine onur duyacağı bir yorgunluk hissettiren çalışma saatlarinden sonra izin vermesidir.[87]

Cinsel etikte "uygun zaman"ın önemi, *Hatıralar*'ın enseste ayrılmış bir bölümünde oldukça açık bir biçimde belirtilmiştir. Sokrates, tartışmasız "Bir baba ve kızları, bir oğul ve annesi arasındaki ilişkilerin yasaklanmasının" tanrılar tarafından belirlenmiş temel bir kural olduğunu söyler. Bunun kanıtını ise, buna uymayanların cezalandırılmasında görür. Ne var ki bu ceza, bu tür ilişkiye giren akrabaların gizli nitelikleri ne olursa olsun, döllerinin kötü olmasıdır. Neden böyledir? Çünkü bu insanlar "zaman" ilkesini görmezlikten gelmiş ve biri öbüründen zorunlu olarak çok daha yaşlı olan iki kişinin tohumunu, yanlış zamanda birbirine karıştırmışlardır: "Uygun yaşta"olmayıp da döl vermek, "kötü koşullarda üremek"tir.[88] Ksenophon ve Sokrates, ensestin yalnızca "ters bir zamanlama" biçimi aldığı için kınanması gerektiğini söylemezler. Ama yine de bu tür cinsel ilişkinin kötülüğünün zamana uymama biçiminde ve aynı sonuçları doğurarak ortaya çıkması dikkate değer.

3. Haz kullanma sanatı, aynı zamanda, kullanan kişiyi ve onun sta-

---

84. Bu saptanan yaş pek de erken değildi: Aristoteles'e göre meni yirmi bir yaşına değin verimsizdir. Ama erkeğin güzel bir soya sahip olacağı yaş daha da ileridir: "Yirmi bir yaşından sonra, çocuk sahibi olmak için kadınlar uygun konumdadır, buna karşılık erkeklerin daha da gelişmeleri gerekmektedir." (*Histoire des animaux–Peri zoon Historia–Canlılar Hakkında*, VII, I, 582 a.)
85. Tüm bu konular bir sonraki bölümde geliştirilecektir.
86. Plutarkhos, *Propos de table* (*Sofra sohbetleri*), III, 6.
87. Ksenophon, *Cyropédie* (*Kyru Paideia–Kyros'un Çocukları*), VIII, 1, 32.
88. Ksenophon, *Mèmorables* (*Hatıralar*), IV, 4, 21-23.

tüsünü de dikkate alarak ölçülendirilmelidir. Demosthenes'e ait olduğu söylenen *Eroticos* adlı eserin yazarı, *Şölen*'den sonra bunu hatırlatır: Her sağduyulu akıl gayet iyi bilir ki, bir oğlanın aşk ilişkileri "mutlak biçimde erdemli ya da edepsiz değildir", "söz konusu olan kişiye göre tepeden tırnağa değişir"; dolayısıyla "her durumda aynı ilkeyi izlemek mantıksız olur."[89]

Cinsel davranış kurallarının, yaşa, cinsiyete, kişilerin durumuna göre değişmesi ve zorunluluklarla yasaklamaların herkese aynı biçimde dayatılmaması kuşkusuz pek çok toplumda ortak olarak bulunan bir özelliktir. Ancak, Hıristiyan ahlâkının oluşturduğu örneğe bakacak olursak, bu özgülleştirmenin, genel ilkelere göre cinsel eylemin değe-

rini tanımlayan ve evli olup olmama, sözlü olup olmama, vb. koşulların hangilerinin yasal ya da yasadışı olabileceğini belirten, bütünü kapsayıcı bir sistem çerçevesinde olduğunu görürüz; burada söz konusu olan uyarlanmış bir evrenselliktir. Görünen odur ki, antik Yunan ve Roma ahlâkı çerçevesinde –herkes için geçerli olan birkaç temel kural dışında– cinsel ahlâk hep, kendisi de edinilen statü ve seçilen amaçlar tarafından belirlenmiş olan yaşam tarzının bir parçasıdır. Yine "tutumunu daha saygıdeğer kılmak için gerekli öğütler verme" amacıyla Epikrates'e hitap eden, Demosthenes'e ait olduğu sanılan *Eroticos* metnini ele alalım. Gerçekten de, bu metin delikanlının "tutumunu en saygın konuma getirmesi için öğüt vermeyi" amaçlar ve kendine ilişkin olarak "en iyi fikirlere uygun olmayan" kararlar almasını istemez; ve bu öğütlerin rolü genel davranış ilkelerini hatırlatmak değil, ahlâksal ölçütlerin yasal farkını ön plana çıkarmaktır: "Bir insan karanlık ve basit bir varlığa sahipse, pek de onur verici olmayan bir hatası bile olsa, onu eleştirmeyiz"; buna karşılık, eğer Epikrates'in kendisi gibi "saygınlığa ulaşmışsa, onurla ilgili bir hususta en ufak bir dikkatsizlik onu utanca boğar."[90] İnsan ne denli gözdeyse, diğer kişiler üzerinde o denli otorite sahibidir ya da olmak ister, yaşamını, şanı uzaklara ve uzak çağlara gidecek bir yapıta dönüştürmeye çalışır, tercih ya da irade yoluyla kendi kendine katı cinsel tutum ilkeleri dayatması da o denli gereklidir. Simonides'in "içme, yeme, uyuma ve aşk" konusunda Hieron'a verdiği öğüt böyledir: Bu "hazlar, ayırımsız tüm hayvanlarda ortak olarak mevcuttur", oysa onur ve övülme aşkı insanlara özgüdür; ve tehlikeleri de yoksunlukları da göğüslemeye olanak veren işte bu aşktır."[91] Yine Ksenophon'a göre, Agesilas'ın, "pek çok insanın üzerle-

89. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 180 c-181 a: 183 d; Demosthenes'in olduğu sanılan *Eroticos*, 4.
90. *A.g.e.*
91. Ksenophon, *Hiéron* (*Hieron–Kutsal*), VII.

rinde egemenlik kurmasına izin verdikleri" hazlara karşı davranış biçimi de böyledir: O da, "bir şefin sıradan kişilerden farklı olmasını sağlayan şeyin gevşeklik değil, dayanıklılık olması gerektiği"ni düşünmektedir.[92]

İtidal, gayet düzenli bir biçimde, herhangi birine değil de, ayrıcalıklı bir biçimde, site içerisinde bir yeri, bir statüsü ve sorumluluğu olan kişilere ait olan –ya da en azından olması gereken– nitelikler arasında düşünülmüştür. *Hatıralar*'daki Sokrates, Kritobulos'a dostluğunu kazanmanın yararlı olacağı iyi adamın portresini çizerken, toplumsal olarak saygıdeğer insanı belirleyen nitelikler tablosuna itidali de dahil eder: Bir dosta yardım etmeye, yararlanılan hizmetlere karşılık vermeye hazır olma ve iş konusunda geçimli olma.[93] Yine Ksenophon'a göre, Sokrates "düzensizliği aşırıya vardıran" çömezi Aristippos'a, itidalin yararlarını, şu soruyu sorarak gösterir: Eğer biri sıradan bir yaşam sürdürmeye, diğeri ise yönetmeye yönelmiş olan iki öğrenciyi yetiştirmesi gerekse, yapması gerekenlerden alıkonmamak için bunlardan hangisine "aşk arzularına hâkim olmayı" öğretirdi?[94] *Hatıralar*, bir başka yerde "itidali olmayan kölelere sahip olmayı tercih etmezdik" der; öyleyse, kendimize bir şef seçmek isteseydik "karnının, şarabın, aşk hazlarının, gevşeklik ve uykunun esiri olduğunu bildiğimiz birini seçer miydik"[95] diye de ekler. Platon'un tüm devlete itidal erdemini kazandırmak istediği doğrudur; ama buradan hareketle herkesin aynı derecede itidalli olacağını söylemek istemez; *sophrosune* öyle bir devleti belirler ki, orada yönetilmesi gereken kişiler gerçekten itaat etmek zorunda olacak ve buyurmak zorunda olanlar gerçekten buyuracaktır. Dolayısıyla, çocukların, kadınların, kölelerin ama aynı zamanda da bir sürü değersiz insanın tarafında, pek çok "arzu, haz ve acı" bulunacaktır; "ama, akıl yürütülmesine duyarlı olduklarından" zekâ ve adil düşünce tarafından yönlendirilen basit ve ölçülü arzular, yalnızca "kısıtlı sayıda insanda, yani en güzel doğallıkla en güzel eğitimi birleştirebilenler"de var olacaktır. Ölçülü devlette, erdemsiz çoğunluğun tutkuları "erdemli bir azınlığın tutkuları ve zekâsı"nın egemenliği altında olacaktır.[96]

Burada, tüm kişileri (en basitlerini olduğu gibi, en gururlularını da), yalnız uygulanması bir *kazuistik*'in devreye girmesiyle değişebilen tek bir evrensel yasa altında kendine tabi kılan bir çilecilik biçiminden ol-

92. Ksenophon, *Agésilas* (*Agesilas*), V.
93. Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*), II, 6, 1-5.
94. *A.g.e.*, II, 1, 1-4.
95. *A.g.e.*, I, 5, 1.
96. Platon, *République* (*Devlet*), IV, 431, c-d.

dukça uzağız. Tersine, burada her şey bir ayarlanma, bir koşullara uyma ve bir kişisel konum sorunudur. Sitenin, dinin ya da doğanın ortak birkaç yasası mevcudiyetini sürdürür ancak bunlar sanki uzaklarda, içinde pratik düşüncenin neyin uygun düştüğünü tanımlamasının gerekeceği çok geniş bir daire çizer gibidir. Ve pratik düşünce, bunu yapmak için yasa yerine geçecek metinler türünden bir şeye değil, bir *tekhne*'ye ya da bir "pratiğe", genel ilkeleri dikkate alarak eylemi anında, bağlama ve amaçlarına göre yönlendirecek bir beceriye gereksinir. Dolayısıyla bireyin etik bir özne olarak biçimlenmesi, onun, eyleminin, kuralını bu ahlâk çerçevesinde evrenselleştirmesiyle değil, tersine eylemini bireyselleştiren, onu az çok değiştiren, hatta ona kendisine yüklediği ussal ve düşünülmüş yapı sayesinde özgül bir canlılık veren bir tutum ve araştırma aracılığıyla gerçekleşir.

C. ENKRATEIA

Hıristiyan ahlâkının içselliği, çoğu zaman pagan ahlâkının dışsallığıyla karşıtlık içinde sunulur. Pagan ahlâkı, edimleri ancak somut olarak gerçekleşmeleri, görünür ve bariz biçimleri, kurallara uygunlukları ve arkalarında bıraktıkları düşünce ya da anılarda bürünebilecekleri görünümler çerçevesinde ele alır. Ama genel olarak kabul gören bu karşıtlık, temel olanın gözden kaçırılması tehlikesini taşır. Hıristiyan içselliği olarak adlandırılan şey, belli dikkat etme, kuşkulanma, deşifre etme, kendi kendini suçlama, arzularla mücadele etme, feragat, tinsel çalışma vb. biçimlerini kapsayan bir "kendilik ilişkisi"nin özel bir tarzıdır. Eski ahlâkın "dışsallığı" olarak adlandırılan şey de nefis üzerinde yapılan bir tür çalışmayı içerir ama bu çalışma bambaşka bir biçim alır. Paganizmden Hıristiyanlığa, üstelik çok da yavaş bir biçimde gerçekleşecek olan evrim, kuralın, eylemin ve hatanın gitgide artan içselleştirilmesi olmayacaktır; bu evrim daha çok kendilik ile ilişki biçimlerinin yeniden yapılandırılması ve bu ilişkinin destek bulduğu pratik ve tekniklerin dönüşümünü gerçekleştirecektir.

Klasik Yunanca'da bu kendilik ilişkisi biçimini, haz ahlâkına gerekli olan ve hazların iyi kullanılmasında kendini açımlayan bu "tutumu" belirleyen bir terim vardır: *enkrateia*. Gerçekte, terim uzun zaman, *sophrosune*'ye oldukça yakın görülmüştür. Bu iki terimin, sık sık oldukça yakın kabullerle, birlikte ya da sırayla kullanıldığı gözlemlenir. Ksenophon –inançlılık, bilgelik, cesaret ve adaletle birlikte sık sık benimsediği beş erdemi oluşturan– itidali belirlemek için, kimi zaman

sophrosune, kimi zaman da *enkrateia* terimini kullanır.[97] Kallikles tarafından "kişinin kendi kendine kumanda etmesi"nin (*auton heauton archein*) ne olduğu üzerine sorgulandığında, Sokrates'in, bunun "bilge olmak ve nefsine hâkim olmak, (*sophrona onto kai enkrate auton heautou*) hazlara ve arzulara kumanda etmek (*archein ton hedonon kai epithumion*)"[98] olduğunu söyleyerek yanıt verdiğini belirten Platon, bu iki sözcüğün yakınlığına değinir. Ve *Devlet*'te, sırasıyla dört erdemi ele aldığında –bilgelik, cesaret, adalet ve itidal (*sophrosune*)– itidal tanımını *enkrateia* aracılığıyla yapar: "İtidal (*sophrosune*), kimi haz ve arzular üzerinde kurulan bir düzen ve hâkimiyettir (*kosmos kai enkrateia*)."[99]

Bununla birlikte, her ne kadar iki sözcüğün anlamları çok yakınsa da, tam olarak anlamdaş olmaları için daha fazlasının gerektiği belirtilebilir. Bu sözcüklerin her biri kişinin nefsiyle ilişkisinin farklı bir biçimine gönderme yapar. *Sophrosune* erdemi, daha çok kişinin "tanrılara ve insanlara karşı davranılması uygun olan biçimde" davranmasını, yani yalnızca itidalli değil aynı zamanda da inançlı, adil ve cesur davranmasını sağlayan çok genel bir durum olarak tanımlanır.[100] Buna karşılık, *enkrateia* daha çok karşı koymayı ya da mücadele etmeyi sağlayan, arzular ve hazlara egemen olunmasını güvence altına alan etik bir kendine hâkimiyetle belirlenir. H. North'a göre, Aristoteles, *sophrosune* ile *enkrateia*'yı sistematik olarak birbirinden ayıran ilk kişi olmuştur.[101] *Nikomakhos Ahlâkı*'nda birincisi, yani *sòphrosunè*, öznenin, özgür iradesiyle akla uygun eylem ilkelerini seçmesi, bunları izleme ve uygulama yeteneğine sahip olması ve böylece tutumda duyarsızlıkla aşırılıklar arasındaki "orta yolu" bulması (ki bu orta yol, her iki tarafa aynı mesafede değildir, duyarsızlığa oranla aşırılıklardan çok daha uzaktadır) ve böylece deneyimlediği itidalden zevk almasıdır; *sophrosune*'nin karşıtı itidalsizliktir (*akolasia*). İtidalsizlik çerçevesinde, insan isteyerek ve özgür bir seçimle kötü ilkelerin peşinden gider, kendini en zayıf hazlara bile teslim eder ve bu kötü tutumdan zevk alır: İtidalsiz kişi, pişmanlık duymadığı gibi, tedavisi de imkânsız olan bir in-

97. Ksenophon, *Cyropedie* (*Kyru Paideia-Kyros'un Çocukları*), VIII, 1, 30; *Sophrosune* kavramı ve bu kavramın evrimiyle ilgili olarak bkz. H. North, *Sophrosune;* yazar Ksenophon'da *sophrosune* ile *enkrateia* sözcüklerinin birbirlerine yakınlığının altını çizmektedir (s. 123 ve 132).
98. Platon, *Gorgias* (*Gorgias*), 491 d.
99. Platon, *République*, IV, 430 b. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque*'ta olanın *enkrates* ve *karterikos* olduğuna inanan görüşü anımsatır.
100. Platon, *Gorgias* (*Gorgias*) 507 a-b. Ayrıca bkz. *Lois* (*Kanunlar*), III, 697 b. Bunları "itidalin mevcut olduğu ruhun ilk ve en değerli varlıkları" olarak değerlendirebiliriz.
101. Bkz. H. North, *Sophrosune*, s. 202-203.

sandır. *Enkrateia* ise (karşıtı *akrasia*'dır), mücadele, direnme ve savaşma ekseninde yer alır; ağırbaşlılık, gerilim, "kendini tutma"dır; *enkrateia* hazlara ve arzulara hâkim olur, ama bunu galip gelme amacı ve mücadele etme gereksinimi duyarak yapar. "İtidalli" insandan farklı olarak "kendini tutan" insan, akla uygun olmayan başka hazlar duyar ama bunların kendini alıp götürmesine izin vermez ve bu arzular ne denli güçlüyse, kendi değeri de o derece yüksektir. Buna karşılık, *akrasia*, itidalsizlik gibi kötü ilkelerin özgür biçimde seçilmesi değildir; onu daha çok iyi yasalara sahip olan, ama o yasaları uygulamayı beceremeyen kentlere benzetmek gerekir; kendini tutmayan, elinde olmadan ve benimsediği ilkelere rağmen, ya bu ilkeleri uygulamaya gücü olmadığından, ya da bunlar üzerinde yeterince düşünmemiş olduğundan, kendini kapıp koyverir: İşte bundan dolayıdır ki, kendini tutamayan insan iyileşebilir ve kendine hâkim olmayı başarabilir.[102] Bu anlamda *enkrateia, sophrosune*'nin koşuludur, kişinin itidalli (*sophron*) olabilmesi için kendi üzerinde uygulaması gereken çalışma ve denetim biçimidir.

Ne olursa olsun, klasik söz dağarcığında, *enkrateia* terimi, genel olarak kişinin kendine hükmetmesinin dinamiğine ve bunun gerektirdiği çabaya gönderme yapar.

1. Bu hükmetme talimi, ilk önce çatışmacı bir ilişki gerektirir. *Kanunlar*'da, Atinalı, Klinias'a bunu hatırlatır: Nasıl, cesaret yeteneği en yüksek olan kişi çatışmaların "sınav ve idmanı"ndan geçmeksizin "yarım insan" olursa, "onca haz ve arzuya karşı mücadele etmeksizin (*pollais hedonais kai epithumiais diamemachemenos*) ve ister spor oyunları, ister eylem çerçevesinde akıl, çalışma ve sanat (*logos, ergon, tekhne*) sayesinde zafer kazanmaksızın da itidalli (*sophron*) olamaz."[103] Sofist Antiphon da neredeyse aynı sözcükleri kullanmıştır: "Çirkin ve kötüyü arzulamamış (*epithumein*) ve bunları yoklamamış olan insan bilge (*sophron*) değildir; çünkü bu durumda, onun erdemliliğini (*kasmios*) olumlamasını sağlayan ve karşısında zafer kazandığı (*kratein*) hiçbir şey yoktur."[104] İnsan ancak hazlara karşı bir mücadele tutumu oluşturarak ahlâka uygun davranabilir. Yukarıda görmüş olduğumuz gibi *aphrodisia*'lar, kaynağı ve amacı doğal olan, ama özgün enerjisinden dolayı düşüncede isyana ve aşırılığa iten bir güçler oyunu aracılığıyla

102. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), III, 11 ve 12, 1 118 b – 1 119 a ve VII, 7, 849, 1 150 a-1 152 a.
103. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), I, 647 e.
104. Antiphon, Stobes'in *Florilège*'inde, V, 33. Bu, Antiphon'un *Tüm Eserleri*'ndeki 16. parçadır.

yalnızca olanaklı değil, aynı zamanda da arzulanır kılınmıştır. Kişi bu güçleri, ancak onlara karşı çıkma, direnme ve hâkim olma yeteneğine sahip olduğu sürece, uygun biçimde ve ılımlı olarak kullanabilir. Bu güçlerle mücadele etmek gerekiyorsa, bu, kuşkusuz, söz konusu güçlerin, bizim –açlık ve susuzluk gibi– hayvanlarla paylaşmak durumunda kaldığımız alt düzeyde arzular olmalarından dolayıdır[105]; ama bu doğadan kaynaklanan "ast olma" durumu kendiliğinden onunla mücadele etme zorunluluğunun nedeni değildir; asıl tehlike, bunun her şeyin üstesinden gelerek kişinin tümü üzerinde hâkimiyetini kurması ve onu sonuçta tutsaklığa mahkum etmesindedir. Bir başka deyişle, kişinin kendisiyle olan "polemik" tutumunu doğuran, *aphrodisia*'ların gizli, içrek olma özellikleri ve ilkesel olarak safdışı bırakılmaları gerekliliği değil, olası nüfuzları ve hâkimiyetleridir. Hazlar alanındaki ahlâksal tutumun altında bir iktidar mücadelesi yatar. *Hedonai*'ler ve *epithumiai*'lerin böyle tehlikeli ve çekinilmesi gereken bir güç olarak algılanmaları ve bununla ilişkili olarak kişinin kendini onlarla mücadele edecek, onlara karşı yarışacak ve onları evcilleştirmeye çalışacak dikkatli bir rakip olarak oluşturması, çileciliği ve ölçüsüzlüğü belirtmek için geleneksel olarak kullanılan bir dizi deyimde ifadesini bulur: Hazlara ve arzulara karşı çıkmak, onlara pabuç bırakmamak, onların saldırılarına direnmek ya da tersine kendini onlara kaptırıp koyuvermek,[106] onları yenmek ya da onlara yenilmek,[107] onlara karşı silahlı ya da donanmış olmak.[108] Bu algılama, silahlı düşmanlara karşı mücadele vermek[109]

105. Ksenophon, *Hiéron* (*Hieron–Sefer*), VII, Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), III, 10, 8, 1 117 b.
106. Böylece *agein, ageisthai* (yönetmek, kapılıp gitmek) gibi bir dizi sözcüğe rastlanır; Platon, *Protagoras* (*Protagoras*), 355 a; *République* (*Devlet*), IV, 431 e, Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), VII, 7, 3, 1 150 a. *Kolazein* (kendini tutmak): *Gorgias* 491 e; *République* (*Devlet*), VIII, 559 b; IX, 571 b. *Antiteinein* (karşı koymak): *Éthique à Nicomaques* (*Nikomakhos Ahlâkı*), VII, 2, 4, 1 146 a; VII, 7, 5 ve 6, 1 150 b. *Emphrassein* (*engellemek*): Antiphon, *Frag m.* (*Bölüm*) 15; *Antechein* (direnmek): *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), VII, 7, 4 ve 6, 1 150 a ve b.
107. *Nikan* (yenmek): Platon, *Phédre* (*Phaidros*), 238 c; *Lois* (*Kanunlar*), I, 634 b; VIII, 634 b; Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), VII, 7-1 150 a; VII, 9, 1 151 a; Antiphon, *Fragm.* (*Bölüm*) 15; *Kratein* (egemen olmak): Platon, *Protagoras* (*Protagoras*), 353 c; *Phèdre* (*Phaidros*), 237 e-238 a; *République* (*Devlet*), IV, 431 a-c: *Lois* (*Kanunlar*), 840 c; Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*), I, 2, 24; Antiphon, *Fragm.* (*Bölüm*) 15 ve 16; Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), VII, 4 c, 1 148 a; VII, 5, 1 149 a. *Hettasthai* (*yenilmek*), *Protagoras* (*Protagoras*), 352 e. *Phèdre* (*Phaidros*), 233 c; *Lois* (*Kanunlar*), 840 c. *Lettre* (*Mektuplar*) VII, 351 a; *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), VII, 6, I, 1 149 b, VII, 7, 4, 1150 a: 7, 6, 1 150 b; İsokrates, *Nicoclés*, 39.
108. Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*), I, 3, 14.
109. Ksenophon, *Économique* (*Oikonomikos–İktisat Üstüne*), I, 23.

gibi, ya da düşman birliği tarafında saldırıya uğrayan ve sağlam bir karargâh sayesinde[110] kendisini savunacak olan akropol-ruh metaforunda, ya da kendilerinden kurtulamadığımız takdirde bilgece ve ılımlı arzulara saldıran, onları öldüren ya da kovan eşek arıları[111] metaforunda ifadesini bulur. Bu durum, önceden gerekli önlemleri alarak kendini korumadığı takdirde ruhu uyku sırasında istila eden yabanıl güçler gibi[112] temalarla da dile gelir. Arzular ve hazlarla olan ilişki çatışmacı bir ilişki olarak görülür: Onlar karşısında, ister savaşan asker, ister yarışçı gibi olsun, bir rakip konumunda ve rolünde bulunmak gerekir. Unutmayalım ki *Kanunlar*'daki Atinalı, üç temel hevesin bastırılmasından söz ederken "Spor oyunlarına başkanlık eden Musa'lara ve tanrılar"a değinir (*theoi agonioi*).[113] İleride çok çeşitli biçimler alacak olan uzun tinsel mücadele geleneği, klasik Yunan düşüncesinde gayet açık biçimde belirlenmiştir.

2. Rakiplerle bu mücadele ilişkisi, aynı zamanda kişinin kendisiyle de kurduğu yarışmacı bir ilişkidir. Sürdürülecek mücadele, kazanılacak zafer, uğranılabilecek yenilgi, bunların hepsi insanın kendisiyle arasında geçen süreçler ve olaylardır. Bireyin mücadele etmesi gereken rakipler yalnızca kendinde ya da kendisine en yakın yerde değildir. Bunlar kişinin kendisinin birer parçasıdır. Elbette nefsin mücadele etmesi ve mücadele edilmesi gereken bölümleri arasındaki farklılaşmaya ilişkin olarak önerilmiş kuramsal çalışmaları dikkate almak gerekir. Peki ama bunlar ruhun birbirleri arasında belli bir hiyerarşik ilişkiyi kabul etmeleri gereken bölümleri midir? Beden ve ruh, farklı kökenleri olan ve birinin öbüründen kurtulmaya çabaladığı iki gerçeklik midir? Farklı amaçlara yönelmiş olan ve aynı koşumun atları gibi birbirlerinin karşıtı olan güçler midir? Ama ne olursa olsun, bu "çilecilik bilgisi"nin genel stilini tanımlamak için akılda tutulması gereken, mücadele edilecek rakibin, doğası gereği ruhtan, akıldan ya da erdemden ne denli uzak olursa olsun, başka ve varlıkbilimsel olarak yabancı bir gücü temsil etmediğidir. Bir yanda en sinsi ve gizli biçimleri altındaki dünya arzularının hareketi ile diğer yanda kurnazlıkları ve yanılsama gücüyle Öteki'nin varlığı arasında bulunan ilkesel bağ, Hıristiyanlıktaki ten etiğinin ana çizgilerinden biri olacaktır. *Aphrodisia*'lara ilişkin etik mücadelenin gerekliliği ve güçlüğü ise, tersine bu mücadelenin, kişinin kendisiyle arasındaki bir yarış biçimini almasında yatar: "Ar-

110. Platon, *Rébuplique* (*Devlet*), VIII, 560 b.
111. *A.g.e.*, IX, 572 d-573 b.
112. *A.g.e.*, IX, 571 d.
113. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), VI. 783 a-b.

zular ve hazlar"la mücadele, kişinin nefsiyle boy ölçüşmesidir.

Platon, *Devlet*'te kendisinin de birkaç kez başvurduğu ve alışılagelmiş bir ifadenin aynı zamanda tuhaf, biraz gülünç ve zayıflamış olduğuna dikkati çeker.[114] Bu, kişinin kendinden "daha güçlü" ya da "daha zayıf" olduğunu dile getiren ifadedir (*kreitton, hetton heaotou*). Gerçekten de kişinin kendinden daha güçlü olduğunu söylemesinde bir paradoks yatar, çünkü bu aynı zamanda kişinin kendinden daha zayıf olduğu anlamını da taşımaktadır. Ama bu ifade, Platon'a göre, ruhun biri daha iyi, öbürü daha kötü olan iki bölümü arasında bir ayrım olduğunu varsayar ve kişinin nefsi üzerindeki zaferi ya da yenilgisi söz konusu olduğunda, birincisine yani daha iyi olan bölümüne atıfta bulunur: "Doğal olarak en iyi olan bölüm diğerini etkisi altında tuttuğunda, bu "kişinin kendinden daha güçlü olması" ile ifade edilir ki bu bir övgüdür. Tersine, kötü bir eğitim ya da kimi dostluklardan ötürü, iyi olan bölüm kötünün güçleri tarafından yenilgiye uğratıldığında, bu durumda olan kişinin kendisinin tutsağı olduğu, ölçüsüz olduğu söylenir ki, bu bir sitem, bir kınamadır."[115] *Kanunlar*'ın başında açıkça belirtilen ve olumlanan, işte kişinin kendisiyle arasındaki bu çelişkinin, insanın arzu ve hazlar karşısındaki etik tutumunu yapılandırma durumunda olmasıdır: Her devlette bir yönetim ve bir yasamanın var olması için öne sürülen neden, tüm devletlerin barış zamanında bile diğer devletlerle savaş içinde bulunmasıdır; aynı biçimde, nasıl ki "kamu yaşamında her insan diğerleri için bir düşmansa", özel yaşamda da "herkesin kendi kendisinin bir düşmanı olduğu"nu ve kazanılabilecek zaferler arasında "ilk ve en şanlısının" kişinin "nefsine karşı" kazandığı zafer ve bozgunların "en utanç vericisi"nin, kişinin "nefsine yenilmesi" olduğunu anlamak gerekir.[116]

3. Kişinin kendisi karşısındaki bu "polemik" tutumu, doğal olarak zafer terimiyle –ki *Kanunlar*, bu zaferin spor karşılaşmaları ve yarışmalarda elde edinen zaferlerden çok daha güzel olduğunu söyler– ifade edilen bir sonuca götürür.[117] Bu zaferin, arzuların tümüyle çekip çıkarılması ya da kovulması ile nitelendiği de olur.[118] Ancak bu durumun, kişinin nefsi üzerinde sağlam ve istikrarlı bir hakimiyet hali kurmasıy-

114. Platon, *Phèdre* (*Phaidros*), 232 a; *République* (*Devlet*), IV, 430 c: *Lois* (*Kanunlar*), I, 626 e. 633 e, VIII, 840 c; *Lettre* (*Mektuplar*), VI, 337 a.
115. Platon, *République* (*Devlet*), IV, 431 a.
116. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), I, 626, d-e.
117. *a.g.e.*, VIII, 840 c.
118. Platon, *République* (*Devlet*), IX, 571 b. *Éthique à Nicomaque*'ta (*Nikomakhos Ahlâkı*), II, 9, 1 109 b. Truvalı ihtiyarların Helene konusunda yapmak istedikleri gibi, "hazlara yol vermek" söz konusuydu.

la tanımlandığına çok daha sık rastlanır; arzuların ve hazların canlılığı kaybolmamıştır ama ölçülü kişi nefsi üzerinde öylesine tam bir egemenlik kurar ki; asla şiddete kapılmaz. Alkibiades'in cazibesine kapılmayan Sokrates'in maruz kaldığı ünlü sınama, onu oğlanlara karşı her tür arzudan "arınmış" olarak göstermez, Alkibiades'e istediği zaman ve istediği gibi karşı koyabilme yeteneğini gözler önüne serer. Hıristiyanlar böylesi bir sınamayı kınayacaklardır, çünkü bu, onlara göre ahlâkdışı olan arzunun varlığını sürdürdüğünü onaylar. Ancak Hıristiyanlardan çok daha önce, Boristhenesli Bion, Sokrates'in Alkibiades'e karşı bir arzu duyuyorsa kendini tutmasının aptallık olduğunu, artık arzu duymuyorsa da bunda övünülecek bir şey olmadığını belirterek onunla alay etmiştir.[119] Yine aynı biçimde Aristoteles'in çözümlemesinde de hâkimiyet ve zafer olarak tanımlanan *enkrateia,* arzuların var olduğunu varsayar ve şiddetli arzuları ne denli bastırmayı başarırsa o denli değer kazanır.[120] Aristoteles'in bir erdem durumu olarak tanımlamasına rağmen, *sophrosune* de arzuların yok edilmesini değil egemenlik altına alınmasını gerektirir: Aristoteles, bu durumu, kişinin kendini gönüllü olarak arzularına bırakması olan bir düzensizlikle (*akolasia*), insanın hiçbir haz duymayacağı oldukça ender bir duyarsızlık (*anaisthesia*) arasında bir ara konuma yerleştirir; itidalli insan hiçbir arzu duymayan değil, "gerektiğinden fazla ya da gerektiği zaman dışında değil, ölçülü olarak" arzulayan kişidir.[121]

Hazlar söz konusu olduğunda, erdem bir bütünlük durumu olarak değil, bir egemenlik ilişkisi, bir hâkim olma ilişkisi olarak ele alınır: İtidali belirtmek için kullanılan terimler de –ister Platon olsun, ister Ksenophon, Diogenes, Antiphon ya da Aristoteles'te– bunu gösterir: "Arzulara ve hazlara egemen olmak", "onlar üzerinde iktidar sahibi olmak", "onları yönetmek" (*kratein, archein*). Haz konusunda Sokrates'inkinden oldukça farklı bir kurama sahip olmasına rağmen, Aristippos'un itidal konusunda genel bir görüşü oldukça iyi dile getiren şu özdeyişi aktarılır: "En iyisi insanın hazlarına yenik düşmeden egemen olabilmesidir, yoksa hazlara hiç başvurmaması değil." (*to kratein kai me hettasthai hedonon ariston, ou to me chresthai*)[122] Bir başka deyişle, kişinin hazların kullanılmasında erdemli ve ölçülü bir özne biçiminde oluşabilmesi için gerekli olan, nefsiyle "egemenlik-itaat", "yönet-

---

119. Diogenes Laertios, *Vie des Philosophes* (*Peri Bion, Dogmaton Kai Apophthegmaton–Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*), IV, 7, 49.
120. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), VII, 2, 1 146 a.
121. *A.g.e.*, III, 11, 1 119 a.
122. Diogenes Laertios, *Vie des Philosophes* (*Peri Bion, Dogmaton kai Apophthegmaton–Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*), II, 7, 75.

me-boyun eğme", "hâkimiyet-yumuşakbaşlılık" türünden bir ilişki kurmasıdır. Hıristiyan tinselliğinde olacağı gibi "açığa çıkarma-vazgeçme", "deşifre etme-arınma" türünden bir ilişki kurması değildir söz konusu olan. Bunu, öznenin, hazların ahlâksal pratikteki "heotokratik" yapısı olarak adlandırabiliriz.

4. Bu heotokratik biçim birçok modele göre geliştirilir: Platon'da arabacıyla koşum, Aristoteles'te çocukla erişkin (arzulama yetimiz "tıpkı çocuğun, eğitimcisinin buyruklarına göre yaşaması" gibi aklın buyruklarına uymalıdır)[123] modeli gibi. Ama bu biçim, özellikle de farklı iki büyük şemaya yöneltilir. Biri hane yaşamıdır: Nasıl hane yaşamı, ancak efendinin otoritesi ve hiyerarşinin geçerli olması koşuluyla düzenli olabilirse, aynı biçimde insan da, ancak hizmetkârlarına buyurduğu gibi arzularına da buyurabilirse ölçülü olabilir. Ters yönden bakılırsa, itidalsizlik kötü yönetilen bir eve benzetilebilir. Ksenophon *İktisat Üstüne*'nin başında –ki burada evin efendisinin rolü ve karısını, malını ve hizmetkârlarını yönetme sanatı söz konusudur– düzensiz ruhu tanımlar. Bu ruh, hem iyi düzenlenmiş bir hanenin karşı-örneği, hem de kendilerini yönetmekten aciz olup mülklerini yok olmaya götüren kötü efendilerin bir portresidir. İtidalsiz adamın ruhundaki "kötü" ve "hırçın" efendiler –bunlar arsızlık, ayyaşlık, şehvet düşkünlüğü ve hırstır– hükmetmesi gereken kişiyi tutsaklığa indirger ve onu gençliğinde sömürdükten sonra sefil bir yaşlılığa hazırlar.[124] İtidal konumunu tanımlamak için kamu yaşamına da başvurulur. Arzuların, dizgin altında tutulmadıkları sürece, hep isyan etmeye çalışan bir halka benzetilmesi,[125] Platon'da bilinen bir temadır; ama *Devlet*'teki düşünceye destek oluşturan birey ile site arasındaki kesin bağıntı, metin boyunca, sofulukla tersinin "kamusal" modelinin geliştirilmesini sağlar. Burada hazlara ilişkin etik, siyasal yapıyla aynı düzeydedir: "Eğer birey siteye benziyorsa, onda da aynı şeylerin olagelmesi bir gereklilik değil midir?"; ve insan, ast konumundaki güçleri yenmesini, onlara hâkim olmasını (*kratein*) sağlayan iktidar yapısı [*arche*] bulunmadığında ölçüsüz olacaktır. Bu durumda "had safhada bir kölelik ve bir bayağılık" insanın ruhunu doldurur; ruhun en "onurlu" bölümleri tutsak düşer ve "en kötü ve en kudurgan bölümünden oluşan bir azınlık, efendi olarak ruha hükmeder."[126] *Devlet*'in sondan bir önceki kitabının sonunda site

---

123. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), VII, 2, 1 119 b. Ayrıca bkz. Platon, *République* (*Devlet*), IX, 590 e.

124. Ksenophon, *Économique* (*İktisat Üstüne*), I, 22-23.

125. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), III, 689 a-b: "Site içinde halk ve kitle ne ise, acı çeken ve zevk alan bölüm de ruh içinde odur"

126. Platon, *République* (*Devlet*), IX, 577 d.

modelini kurduktan sonra, Platon, filozofun, bu dünyada böylesi mükemmel devletlere rastlama ve orada etkinliğini gerçekleştirme olanağına sahip olamayacağını kabul eder. Buna rağmen, diye ekler düşünür, site "paradigması", incelemesini bilenler için göktedir; ve filozof göğe bakarak "kendi özel yönetimini düzenleyebilecektir (*heauton katoikizein*): "Bu Devlet ister bir yerde gerçekleşmiş olsun, ister henüz gerçekleştirilmemiş olsun, filozof başka hiçbir devletin değil, bu devletin yasalarını izleyecektir."[127] Bireyin erdemi bir site gibi yapılanmalıdır.

5. Böylesi bir mücadele için talim gereklidir. Cirit oyunu, spor karşılaşması ya da muharebe metaforu yalnızca kişinin arzular ve hazlarla bunların her zaman ayaklanma ve isyana hazır olan güçleriyle olan ilişkisinin cinsini belirtmeye yaramaz, aynı zamanda bu tür bir karşılaşmayı destekleyecek hazırlığa da gönderme yapar. Platon bundan bahseder: İnsan *agumnastos** olursa, arzulara ve hazlara karşı gelemez ve onları yenemez.[128] İdman, herhangi bir tekniğe sahip olmak için ne denli elzemse, bu konuda da elzemdir: *Mathesis*, bir idmana, bir *askesis*'e dayandırılmazsa, tek başına yeterli değildir. Bu, Sokrates'in temel derslerinden biridir. Bu ders, insanın kötülüğü bilerek ve isteyerek yapamayacağı ilkesini yalanlamaz ama bu bilgiye, yalnızca bir ilkenin bilinmesine indirgenemeyecek bir biçim atfeder. Sokrates'e yöneltilen suçlamalar karşısında Ksenophon, onun verdiği öğretimle filozofların –ya da "sözde filozofların"– öğretimini ayırt etmeye özen gösterir. Filozoflara göre insan bir kez doğru ve ölçülü (*sophron*) olmayı öğrendi mi yeniden adaletsiz ve ahlâksız olamaz. Sokrates gibi Ksenophon da bu kurama karşı çıkar: İnsan bedenini talim ettirmezse, bedenin işlevlerini de yerine getiremez (*ta tou somatos erga*); aynı biçimde ruh da talim ettirilmezse, ruhun işlevleri de yerine getirilemez: O zaman insan "gerekeni yapma ve gerekmeyenlerden kaçınma" yeteneğine de sahip olamaz.[129] Ksenophon işte bu yüzden Sokrates'in Alkibiades'in kötü tutumundan sorumlu tutulmasını istemez: Alkibiades, gördüğü öğrenimin kurbanı olmuştur: erkeklere, kadınlara ve kendini iktidara getiren tüm halka karşı kazandığı başarılardan sonra, pek çok atlet gibi yapmış, bir kez zaferi kazandığında "idmanı ihmal edebileceğini" (*amelein tes askeseos*) düşünmüştür.[130]

Platon, Sokrates'in bu *askesis* ilkesini sık sık ele alacaktır. Düşü-

127. *A.g.e.*, IX, 592 b.
* İdmansız.
128. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), I, 647 d.
129. Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*) I, 2, 19.
130. *A.g.e.*, I, 2, 24.

nür, Alkibiades'e ya da Kallikles'e, önce gerekli olanı öğrenip buna talim etmeden, siteyle ilgilenme ve başkalarını yönetmeye girişemeyeceklerini söyleyen Sokrates'e gönderme yapar: "Ancak birlikte bu idmanı yeterince yaptıktan sonra (*askesantes*), eğer canımız isterse siyasete yanaşabiliriz."[131] Ve bu idmanın zorunluluğunu, kişinin kendisiyle ilgilenmesine bağlayacaktır: *Epimeleia heautou*, yani başkalarıyla ilgilenmenin ve onları yönetmenin önkoşulu olan, kendine dikkat etme, yalnızca bilgiyi (insanın bilmediği şeyleri bilmesi, kendisinin ne olduğunu bilmesi) değil, aynı zamanda da kişinin kendisine fiilen dikkat etmesini, onu talim ve terbiye etmesini ve dönüştürmesini de kapsar.[132] Kynikler okulunun öğretisi ve pratiği de *askesis*'e çok büyük bir önem verir. Öyle ki Kyniklerin yaşamı tümüyle, sürekli bir idman olarak görülebilir. Diogenes aynı zamanda hem bedenin hem de ruhun terbiye edilmesini isterdi: İki idmandan her biri "diğeri olmazsa yetersiz kalır"; çünkü "bedeni ilgilendiren ruhu da ilgilendirdiğine göre, sağlık ve güçlülük diğerlerinden daha yararsız değildir." Bu çifte idman, hem yokluk çekildiğinde bu yoklukları acı çekmeksizin göğüslemeyi, hem de sürekli hazları, gereksinimlerin birinci dereceden doyurulmasına indirgemeyi amaçlar. "İdman, doğaya indirgenmenin, kişinin kendisine karşı kazandığı zaferin ve gerçek doyumlarla dolu bir yaşamın doğal düzeninin tümüdür. İnsan, yaşamda idmansız hiçbir şey yapamaz," derdi Diogenes, ve idman insanların her şeyin üstesinden gelebilmesini sağlar (*pan eknikesai*)... Kendimize çektirdiğimiz değersiz acıları bir yana bırakarak "ve doğaya uygun biçimde talim yaparak mutlu yaşayabilmemiz gerekir... Hazzın küçümsenmesi bile, eğer kendi kendimizi alıştırırsak, bize mutluluk verebilir. Nasıl haz içinde yaşamaya alışmış kişiler, yaşamlarını değiştirmeleri gerektiğinde acı çekiyorlarsa, zorlu şeylere tahammül etme yönünde talim görmüş kişiler de hazları rahatlıkla küçük görürler (*hedion auton ton hedonon kataphronousi*)"[133]

İdmanın gerekliliği, daha sonraki felsefi gelenek çerçevesinde de asla unutulmayacak, hatta kayda değer bir önem kazanacaktır: İdmanlar çoğaltılacak, idmanların yöntemleri, amaçları, değişik biçimleri tanımlanacak; etkinlikleri tartışılacaktır; *askesis*, farklı biçimleriyle (alıştırma, tefekkür, düşünce sınanması, vicdan yoklaması, temsillerin denetlenmesi gibi) bir öğrenim konusu haline gelecek ve ruhun yöne-

131. Platon, *Gorgias* (*Gorgias*), 527 d.
132. İdman ile kendilik kaygısı arasındaki ilişki için bkz. *Alcibiade*, 123 d.
133. Diogenes Laertios, *Vie des Philosophes* (*Peri Bion, Dogmaton Kai Apophthegmaton–Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*), VI, 2, 70.

timinin temel araçlarından birini oluşturacaktır. Buna karşılık, klasik dönem metinlerinde ahlâksal *askesis*'in alabileceği somut biçim hakkında pek az ayrıntıya rastlanır. Kuşkusuz, Pythagorasçı gelenekte de birçok idman kabul görürdü: Gıda perhizi, günün sonunda hataların hatırlanması ya da kötü düşleri engelleyen ve tanrılardan gelebilecek kehanetleri özendirme amacıyla uykudan önce yapılması gereken tefekkür çalışmaları gibi. Zaten Platon, *Devlet*'in her ruhu istila etmeye çalışan arzuların tehlikesine değindiği bir bölümünde, ruhun bu şekilde geceye hazırlanmasına yönelik yapılan çalışmalara kesin gönderme yapar.[134] Ama bu Pythagorasçı uygulamalar dışında, –ne Ksenophon'da, ne de Platon, Diogenes ya da Aristoteles'te– *askesis*'in bir ken-
176 dini tutma talimi olarak belirlendiğine rastlanmaz. Bunun kuşkusuz iki nedeni vardır: Birincisi, idmanın, kişinin yapmak için çalıştığı şeyin pratiği olarak anlaşılmasıdır. İdmanın ulaşılmaya çalışılan amaca oranla bir özgüllüğü yoktur. İnsan çalışarak daha sonra sürdürmesi gereken tutuma alışır.[135] Bu nedenle Ksenophon, çocuklara, gıdalarını kısıtlayarak açlığa, bir tek giysi vererek soğuğa, fiziksel cezalara çarptırılarak acıya dayanmayı ve onlara en kısıtlı davranışı dayatarak (sokakta sessiz, gözleri yere eğik, elleri mantolarının cebinde yürümek gibi) kendilerini tutmayı öğreten Sparta eğitimini över.[136] Aynı biçimde, Platon delikanlıları hayali tehlikeler karşısında cesaret sınavlarına sokmayı önerir: Bu hem onları alıştırma ve mükemmelleştirme, hem de değerlerini ölçme olanağı yaratacaktır; tıpkı "tayların, ürkek olup olmadıklarının ölçülmesi için gürültü ve şamata içinde" götürülmesi gibi; "bizim savaşçılarımızı da, çocukluklarında bir yerden bir yere korkunç şeyler arasında götürmek, sonra da onları yeniden hazların içine atmak" uygun olacaktır; böylece "altının ateşle sınanmasından çok daha titiz bir biçimde, onların cazibelere kapılıp kapılmadıklarını, her koşulda itidallerini koruyup korumadıklarını, kendilerinin ve kendilerine öğretilmiş şeylerin sadık bekçileri olup olmadıklarını anlamak" için bir yöntem uygulanmış olur.[137] Hatta Platon, *Kanunlar*'da henüz keşfedilmemiş bir ilacın hayalini kurar; bu, yutan insanın gözünde her şeyi ürkütücü kılacak bir ilaçtır; ve kişi bundan, cesaret talimi yapmak için yararlanacaktır: Bu talim, istendiğinde eğer "iyice terbiye edilmeden

---

134. Platon, *République* (*Devlet*), IX, 571 c-572 b.

135. Bkz. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), I, 643 b: "Günün birinde ne alanda olursa olsun mükemmelleşmek isteyen insan, çocukluğundan itibaren bu konu üzerine dikkatle çalışmalı (*meletan*) ve bu konuyla ilgili olan her şeyi hem eğlence hem de esas uğraşı olarak görmelidir."

136. Ksenophon, *République des Lacédémoniens* (*Lakedalmonion Politeia–Sparta Devleti*), 2 ve 3.

137. Platon, *République* (*Devlet*), III, 413 d ve dev.

önce başkalarının gözüne görünmemek gerekiyorsa" yalnız, istendiğinde de "sütten kesilmenin kaçınılmaz sarsıntısının bastırılabileceğini" göstermek için grup halinde, hatta birçok davetli önünde halkın içinde yapılabilecektir.[138] Şölenler, işte bu hayali ve ideal modele göre yapılan birer itidal sınavı olarak kabul edilebilir ve düzenlenebilir. Aristoteles, bunu ahlâksal öğrenimin ve öğrenilen erdemin döngüselliğini gösteren bir biçimde söylemiştir: "İnsan hazlardan uzaklaşarak itidalli olur; ama onlardan asıl itidalli olduğunda uzaklaşabilir."[139]

Ruhun talimiyle ilgili özgül bir sanatın var olmamasını açıklayacak bir diğer neden de, kendine hâkimiyetle başkalarına hâkimiyetin aynı biçime sahip iki şey olarak görülmesine bağlıdır : Madem ki insan, tıpkı evini yönetirmiş ya da sitedeki rolünü üstlenirmiş gibi kendi- 177/F12
ni yönetmek zorundadır, bu durumda kişisel erdemlerin, özellikle de *enkrateia*'nın öğrenilmesi, onun diğer yurttaşların üstesinden gelip onları yönetmesini sağlayan öğrenimden yapı olarak farklı değildir. Aynı öğrenim, kişiyi hem erdemli olma, hem de yönetme becerisine sahip kılmalıdır. Kişinin kendisini yönetmesi, evinin yönetimini sağlaması ve sitenin yönetimine katılması aynı türden üç pratiktir. Ksenophon'un *İktisat Üstüne*'si bu üç "sanat" arasında süreklilik, eşbiçimlilik ve bir kişinin yaşamı içerisinde uygulanmalarında zamandizinsel bir art ardalık olduğunu gösterir. Genç Kritobulos, artık kendine hâkim olabilecek ve kendini arzularına ve hazlarına koyuvermeyecek durumda olduğunu söyler (ve Sokrates ona, bunların hizmetkârlar gibi olduklarını, üzerlerinde otoritesini korumasının uygun olacağını hatırlatır); artık onun için evlenme ve karısıyla birlikte evin yönetimini üstlenme zamanı gelmiştir; Ksenophon birçok kez işte bu ev yönetiminin (bir evin yönetilmesi, toprakların işletilmesi, mal ve mülklerin korunması ya da çoğaltılması anlamında kullanılır), insan kendini buna gerektiği biçimde verirse, yurttaşlık görevlerini kullanmak, kamu otoritesini yerleştirmek ve yönetim görevlerini üstlenmek isteyen kişi için çok önemli bir fiziksel ve ahlâksal idman olduğunu söyler. Genellikle bir insanın yurttaş olarak siyasal eğitimine yarayacak her şey, onun erdem talimi yapmasını da sağlayacaktır: Bu ikisi bir arada yürür. Ahlâksal *askesis*, site içinde ve başkalarına karşı oynayacak bir rolü olan özgür insanın *paideia*'sının bir parçasıdır. *Askesis*'in farklı yöntemler kullanmasına gerek yoktur; jimnastik ve dayanıklılık idmanları, müzik ve erkeksi, katı ritimlerin öğrenimi, avın ve silah kullanımının öğrenilmesi, kişinin başkalarına olan saygısından hareketle kendi kendine saygı duy-

138. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), I, 647 e-648 c.
139. Aristoteles, *Éthique á Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), II, 2, 1 104 a.

masını sağlayan *aidos*'un benimsenmesi, bunların hepsi hem sitesine yararlı olacak erkeğin eğitimini, hem de kendi kendine hâkim olmak isteyen kişinin ahlâksal idmanını oluştururlar. Platon, önerdiği yapay korku deneylerinden söz ederken, bunları delikanlılar arasında "kendilerine ve devlete" en yararlı olacakların seçilmesini sağlayacak birer araç olarak görür; siteyi yönetmek için bu delikanlılar seçilecektir: "Birbiri ardından çocukluğun, gençliğin ve olgunluk çağının tüm sınavlarından geçip sağlam (*akeratos*) çıkmış olan kişiyi, sitenin şefi ve koruyucusu yaparız."[140] Ve *Kanunlar*'daki Atinalı, *paideia*'dan ne anladığını belirtmek istediğinde, bunu "çocukluktan itibaren erdeme hazırlayan" ve "adalete uygun biçimde buyurmasını ve itaat etmesini bilen mükemmel bir yurttaş olmak için duyulan tutkulu arzuyu" doğuran şey olarak tanımlar.[141]

Kısacası kişinin ahlâksal bir özne olarak oluşması için elzem olan pratik talim olarak *askesis* teması, klasik Yunan düşüncesinde ya da en azından Sokrates'ten kaynaklanan gelenekte önemli, hatta şarttır. Bununla birlikte, bu "çilecilik bilgisi", kendilik teknikleri, yöntemleri ve reçeteleriyle bir tür özgül ruh sanatını oluşturacak tekil uygulamalar bütünü olarak düzenlenmez ve düşünülmez. Bir yandan bu bilgi, bizzat erdem pratiğinden ayrı değildir; onun bir ön provasıdır. Öte yandan, yurttaşı eğiten idmanlardan yararlanır: Kendisinin ve başkalarının hâkimi olan kişi, aynı zamanda kendi kendini kurar. Kısa zaman sonra, bu çilecilik bilgisi bağımsızlığını, en azından kısmi ve görece bir özerkliği kullanmaya başlayacak, bunu iki biçimde yapacaktır: Kişinin nefsini yönetmesini sağlayan idmanlarla başkalarını yönetmek için gerekli olanın öğrenimi arasında bir ayrışma olacaktır; öte yandan, kendilerine özgü biçimleriyle talimlerle, bunların oluşumunda idman işlevi gördükleri erdem, ılımlılık ve itidal arasında da bir ayrışma olacaktır: Bunların yöntemleri (sınamalar, yoklamalar, kendilik denetimleri), yöneldikleri ahlâksal tutumun basit tekrarından daha karmaşık kısmi bir teknik oluşturma yoluna gidecektir. İşte o zaman kendilik sanatının, ortamını oluşturan *paideia*'ya ve amacı yerine geçen ahlâksal tutuma karşı kendi özgül sıfatını edindiği görülecektir. Ama klasik dönem Yunan düşüncesine göre, kişinin kendini ahlâksal özne olarak kurmasını sağlayan "çilecilik bilgisi", sahip olduğu biçim itibarıyla dahi, tümüyle gerçek, olumlu ve siyasal anlamda "özgür" insanın yaşamı olan erdemli bir yaşamın uygulamasının bütünsel bir parçasını oluşturacaktır.

140. Platon, *République* (*Devlet*), III, 413 e.
141. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), I, 643 e.

1. "Euthydemos, söyle bana, özgürlüğün kişi için de devlet için de soylu ve harikulade bir varlık olduğuna inanıyor musun? --Olabilecek varlıkların en güzelidir, diye yanıtlar Euthydemos– Peki, beden hazlarının tahakkümü altına giren, sonra da iyilik yapamayacak duruma gelen insanı özgür bir adam olarak kabul eder misin? –Kesinlikle hayır– der."[142]

Sophrosune, yani kendine hâkim olmaya yönelik talimler ve hazların pratiğinde kendini tutma yoluyla ulaşılmaya çalışan durum, bir özgürlük olarak tanımlanır. Arzuları ve hazları yönetmek bu denli önemliyse, bunların kullanılması bu pahada bir ahlâksal amaca yönelikse, bunun nedeni kökende var olan bir masumiyetin korunması ya da yeniden ele geçirilmesi değildir; amaç, (Pythagorasçı gelenek dışında) genel olarak bir saflığın korunması değil özgür olmak ve özgür kalabilmektir.[143] Burada, eğer hâlâ gerek duyuluyorsa, Yunan düşüncesinde özgürlüğün yalnızca tek tek yurttaşların bireysellik ve içsellikten yoksun öğeler olacağı bir sitenin bütününün bağımsızlığı olarak ele alınmadığının kanıtını görebiliriz. Yerleştirilmesi ve korunması gereken özgürlük, elbette bir bütün halinde yurttaşlığın özgürlüğüdür ama aynı zamanda da bu yurttaşların her biri açısından bireyin kendisiyle olan ilişkisinin de bir biçimidir. Sitenin oluşumu, yasaların doğası, eğitim biçimleri, şeflerin davranış biçimleri, elbette ki yurttaşların davranışı açısından önemli etkenlerdir; ama buna karşılık, kişilerin kendileri üzerinde kurabildikleri hâkimiyet biçiminde tanımlanan özgürlükleri de devletin tümü için elzemdir. *Politika*'nın yazarı Aristoteles'e kulak verelim: "Bir site, yönetimine katılan yurttaşları bizzat erdemli oldukları takdirde erdemlidir; öte yandan bizim devletimizde tüm yurttaşların yönetimde bir payı vardır. Dolayısıyla göz önünde bulundurulması gereken nokta bir insanın nasıl erdemli olacağıdır. Çünkü tek tek bireylerin erdemli olmaması durumunda, oluşturdukları bütünsel yapı erdemli olabilse bile, yine de bireysel erdemi tercih etmek gerekir; çünkü tüm toplumsal yapının erdemi, mantıksal olarak tek tek yurttaşların erdemini takip eder."[144] Kişinin kendine karşı tutumu, arzuları karşısında kendi özgürlüğünü sağlama biçimi, sitenin mutluluğu ve düzenin kurucu öğesidir.

142. Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*), IV, 5, 2-3.
143. Tabii ki bu, saflık temasının, klasik dönemde hazlarla ilgili Yunan ahlâkında mevcut olmadığı anlamına gelmez; bu tema Pythagorasçılarda önemli bir yer tutmuş. Platon için de oldukça büyük önem taşımıştır. Bununla birlikte, görünen odur ki, fiziksel arzular ve hazlar konusunda, genel olarak ahlâksal tutumun hedefi, egemen olma olarak düşünülmüştür. Bir saflık etiğinin ve bununla ilgili kendilik uygulamalarının gelişmesi ve yükselmesi uzun dönemli bir tarihsel olay olacaktır.
144. Aristoteles, *Politique* (Politika), VII, 14, 1 332, a.

Bu bireysel özgürlük, yine de özgür iradenin bağımsızlığı olarak görülmemelidir. Onun karşıt kutbu doğal bir belirleyicilik ya da her şeye kadir bir gücün iradesi değil, bir kölelik, kişinin kendisi tarafından köleleştirilmesidir. Hazlar karşısında özgür olmak, hazların hizmetinde olmamak, hazların kölesi olmamak demektir. *Aphrodisia*'ların taşıdıkları tehlike, kirletmeden çok köleleştirme tehlikesidir. Diogenes, hizmetkârların efendilerinin, ahlâksız kişilerin ise arzularının kölesi olduklarını söylerdi (*tous de tais epithumiais douleuen*).[145] Sokrates, *İktisat Üstüne*'nin başında, Kritobulos'u bu köleliğe karşı uyarmaktaydı.[146] Tıpkı *Hatıralar*'ın, özgürlük olarak görülen itidale methiye düzen bir diyaloğunda Euthydemos'a yapmış olduğu gibi...

"– Sen, kuşkusuz iyilik yapmanın özgür, bunun yapılmasını engelleyen efendiler tarafından yönetilmenin de köle olmak olduğunu düşünüyorsun.

– Gerçekten de böyle düşünüyorum, der Euthydemos.

– O zaman sana göre itidalsiz olanların köle oldukları da bir gerçektir. Peki, sana göre köleliklerin en kötüsü hangisidir?

– Bana göre insanın en kötü efendilere sahip olduğu durumdur.

– O zaman en kötü kölelik, itidalsizlerin köleliğidir...

– Sokrates, eğer seni iyi anlayabiliyorsam, duyuları hazları tarafından köleleştirilen insanın hiçbir erdemle ortak yanı olamaz.

– Evet, Euthydemos, der Sokrates, çünkü itidalsiz insanın hayvanların en aptalından ne farkı vardır ki?"[147]

Ama bu özgürlük, bir köle-olmama durumundan ve kişiyi her dış ya da iç zorlamadan bağımsız kılan bir azadelikten öte bir şeydir; tam ve pozitif biçimiyle bu özgürlük, kişinin, başkaları üzerinde sahip olduğu iktidar çerçevesinde kendisi üzerinde sahip olduğu iktidardır. Neticede, statüsü itibarıyla başkalarının otoritesi altında bulunan kişi, kendi itidalinin ilkesini kendinde bulmayı beklemeyecektir. Onun için kendisine verilen buyruk ve konulan yasaklamalara itaat etmek yeterlidir. Platon'un zanaatkâr konusunda bu konuyu açıkladığı görülür: zanaatkârda alçaltıcı olan, ruhunun en iyi bölümünün doğal olarak "içindeki hayvanları güdemeyecek denli zayıf olması, bu hayvanları hoş tutması ve onlara dalkavukluk etmekten başka bir şey öğrenmemesi"dir; peki bu adamın tıpkı "üstün insanı yöneten" ilke gibi akla uy-

145. Diogenes Laertios, *Vie des philosophes* (*Peri bion, dogmaton kai apophthegmaton–Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*), VI, 2, 66. Hazlar karşısında kölelik çok sık kullanılan bir deyimdir: Ksenophon, *Économique* (*İktisat Üstüne*), I, 22; *Mémorables* (*Hatıralar*), IV, 5; Platon, *République* (*Devlet*), IX, 577 d.
146. Ksenophon, *Économique* (*İktisat Üstüne*), I, 1, 17.
147. Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*), IV, 5, 2-11.

gun bir ilke tarafından yönetilmesi için ne yapılmalıdır? Bunun tek yolu, o adamı bu üstün adamın otoritesi ve iktidarına bağlı kılmaktır: "İlahi öğenin yönettiği kişinin kölesi olsun."[148] Buna karşılık, başkalarını yönetecek olan kişiyi ele alalım. O, kendisi üzerinde mükemmel bir otorite kurma becerisine sahip olmak zorundadır; hem bulunduğu konum ve sahip olduğu iktidardan ötürü tüm arzularını karşılayabilmesi dolayısıyla bu arzulara kapılması kolay olduğundan, hem de tutumundaki düzensizliklerin herkesin ve sitenin kolektif yaşamının üzerinde etkileri olacağından böyle yapmak zorundadır. Siyasal iktidarın kullanımı, aşırılığa kaçmamak ve şiddet kullanmamak için, (başkaları üzerindeki) baskıcı otorite ve (arzular tarafından) baskı altına alınmış ruhun oluşturduğu ikilinin elinden kurtulmak için, kendi iç düzenleme ilkesi olarak kendisi üzerindeki iktidarı gereksinecektir. Kişinin kendisi üzerindeki egemenliğinin görünümlerinden biri olarak ele alınan itidal; adalet, cesaret ya da aklı başındalıktan aşağı kalmayacak biçimde, başkaları üzerinde hâkimiyet kuracak kişiyi niteleyecek bir erdemdir. Krallığa en layık insan kendisinin kralı olandır (*basilikos basileuon heautou*).[149]

Hazlara ilişkin ahlâkta, ahlâksal örneklemenin iki büyük kahramanına verilen önem buradan kaynaklanır. Bir yanda kötü despot vardır; kendi tutkularını denetlemekten yoksundur o. Bu nedenle, hep iktidarını kötüye kullanma ve uyruklarına karşı şiddete başvurma (*hubrizein*) eğilimindedir; devletine korku salar ve yurttaşlarının kendisine karşı isyan etmelerine tanık olur; yurttaşlarının, (kız ya da oğlan) çocuklarının namusunu lekelemeye başlayan despotun cinsel aşırılıkları, çoğu zaman zorba iktidarların devrilmesi ve özgürlüğün yeniden yerleştirilmesi için bir gerekçe olarak öne sürülür: Atina'daki Pisistratides'ler, Ambrosius'daki Periandres ve Aristoteles'in *Politika*'nın V. kitabında söz ettiği birçok başka kişi için bu böyle olmuştur.[150] Bunun karşısında başkaları üzerindeki otoritesi çerçevesinde kendisi üzerinde katı bir güce sahip olan şefin olumlu imgesi belirir; nefsine hâkimiyeti başkalarına hâkimiyetini ılımlı kılar. Ksenophon'un, gücünü başkalarından çok daha fazla kötüye kullanabilecek olduğu halde, sarayının merkezinde duygularına hâkimiyetini sergileyen Kyros'u buna bir örnektir: "Böylece bu davranış, saraydaki aşağı tabakalar üzerinde, konumlarını tam olarak bilme, üstlerine boyun eğme ve birbirlerine tam bir saygı ve nezaketle yaklaşma duygusu uyandırıyordu.[151] Aynı biçim-

148. Platon, *République* (*Devlet*), IX, 590 c.
149. *A.g.e.*, IX, 580 c.
150. Aristoteles, *Politique* (*Politika*), V, 10.
151. İsokrates, *Nicoclés*, 37-39.

de, İsokrates'in Nicocles'i kendi itidalini ve karısına bağlılığını övdüğünde, siyasal statüsünün gereklerine değinir: Kendi arzularının itaatini sağlayamayan birisi nasıl başkalarının itaatini kazanma iddiasında bulunabilir ki?[152] Aristoteles hükümdara kendini her tür safahata kapıp koyvermemesini öğütlerken, aklı başındalık terimini kullanacaktır; gerçekten de hükümdar iyi insanların onurlarına bağlılıklarını dikkate almalıdır; bu nedenle onları fiziksel cezaların aşağılayıcılığına maruz bırakması aklı başında olamamaktır; yine aynı şekilde "genç yaştakilerin namusuna saldırıdan" kaçınılmalıdır. Gençlerle olan yakın ilişkileri, her şeyin kendisi için serbest olduğu ve onursal açıdan değer kaybı olarak görülen her şeyi nasıl olsa temize çıkarabileceği düşüncesine
182 değil, duygusal nedenlere bağlı olmalıdır.[153] Sokrates ile Kallikles arasındaki tartışmanın amacının da bu olduğu anımsanabilir: Başkalarını yönetenleri, kendileri açısından –insanın kendisini yönetmesi, *sophron* ve *enkrates* olmasıyla, yani "kendisindeki hazları ve arzuları buyruğu altına almasıyla tanımlandığına göre– "yöneten mi, yoksa yönetilen mi" (*archontas e archomenous*) olarak görmelidir?[154]

Sonraki yüzyıllarda, bir gün gelecek, cinsel erdemi sergilemek için en sık kullanılacak olan paradigma, kendisi üzerinde her hakka sahip kişiye karşı kendisini savunan kadın ya da genç kız örneği olacaktır; o zaman, saflığın ve bekâretin korunması, yani vaatlere ve dileklere bağlılık, erdemin örnek sınavını oluşturacaktır. Böyle bir kadın figürünün antikçağda bulunmadığı söylenemez. Ancak görünen odur ki, başkaları üzerindeki iktidarından ötürü arzularını gönlüne göre kullanabileceği bir durumda olduğu halde iştahını kendiliğinden denetleyebilen erkek, şef, efendi, Yunan düşüncesi için kendi doğasında itidal erdemini en iyi temsil eden kişidir.

2. Etkin özgürlük olarak ele alınan denetimin bu şekilde kavranmasıyla olumlanan, itidalin "erkeksi" özelliğidir. Tıpkı evde buyruk verenin erkek olması, sitede iktidarın kölelere, çocuklara ya da kadınlara değil de erkeklere, yalnızca erkeklere ait olması gibi, herkes kendi nefsi üzerinde erkek özelliklerini üstün kılmalıdır. Nefse hâkimiyet, kişinin kendisine karşı erkek olmasının, yani buyurulması gerekene buyurmasının, kendi kendini yönetemeyecek olanı itaate zorlamasının, aklın ilkelerini bu ilkelere sahip olmayana dayatmasının bir biçimidir; özetle, doğal olarak edilgen olma ve öyle kalmak zorunda olana karşı etkin olma biçimidir. Erkekler tarafından oluşturulan bu erkek ahlâkın-

152. Ksenophon, *Cyropédie* (*Kyru Paideia–Kyros'un Çocukları*), VIII, 1, 30-34.
153. Aristoteles, *Politique* (*Politika*), V, 11, 1 315 a.
154. Platon, *Gorgias* (*Gorgias*), 491 d.

da, kişinin kendini ahlâksal özne olarak geliştirmesi, kendisinden hareketle kendisinde erkeksi bir yapıyı yerleştirmesine dayanır. Kişi, nefsine karşı erkek olmakla, cinsel pratiklerde başkalarına karşı uyguladığı erkek etkinliğini denetleyebilir ve ona hâkim olabilir. Kişinin nefsiyle sürdürdüğü savaşkan yarış ve arzularına hâkim olmak için yürüttüğü mücadelede yönelmesi gereken nokta, erkek ve özgür erkek olarak kişinin kendi altındakiler üzerinde kurma iddiasında bulunduğu hâkimiyet, hiyerarşi ve otorite ilişkisiyle eşbiçimli olacağı noktadır; "cinsel erkeksiliğin" bir tür "toplumsal erkeksilik" modeli uyarınca doğru oranda uygulanması, ancak "etik erkeksiliğin" sağladığı bu önkoşul sayesinde mümkün olur. Toplumsal rolde erkek olunduğu gibi, erkek hazlarının kullanılmasında da kişi kendisine karşı erkeksi olmalıdır.
Ölçülülük, sözcüğün en keskin anlamıyla bir erkek erdemidir.

Tabii ki bu kadınların itidalli olmadıkları, *enkrateia* becerisinden yoksun bulundukları ya da *sophrosune* nedir bilmedikleri anlamına gelmez. Ama onlardaki bu erdeme değinildiğinde, bir biçimde, hep erkeksiliğe gönderme yapılır. Bu öncelikle kurumsal bir göndermedir çünkü onlara itidali dayatan, ailelerine ve kocalarına karşı sahip oldukları bağımlılık statüsü ve aile adının sürekliliğini, malların aktarımını ve sitenin yaşamını sürdürmesini sağlayan üreme işlevleridir. Ancak bu aynı zamanda yapısal bir göndermedir. Çünkü kadın, itidalli olabilmek için, kendisi ile kendiliğinden erkeksi türde bir üstünlük ve hâkimiyet ilişkisi kurar. Ksenophon'un *İktisat Üstüne*'sinde Sokrates'in, İskomakhos'un bizzat eğittiği karısının değerli yönlerini övmesini dinledikten sonra (ve ağırbaşlı evlilik tanrıçasının adını anmayı unutmadan): "Hera'ya şükür, işte bu söylediğin, karında bayağı erkeksi bir ruh olduğunu açıklıyor" demesi anlamlıdır. Karısına süs düşkünü olmaması için verdiği dersi anlatmak amacıyla, İskomakhos bu söze, kadının erdemli erkeksiliğinin iki temel öğesinin –yani kişisel ruh gücü ve erkeğe bağımlılık– göze çarptığı şu karşılığı verir: "Sana onun ruh gücünün (*megalophron*) başka noktalarını da aktaracak ve öğütlerimi dinledikten sonra bana nasıl kavrayış çabukluğuyla itaat ettiğini göstereceğim."[155]

Aristoteles'in, Sokrates'teki erdemin birliği fikrine, yani erkeklerdeki ve kadınlardaki erdemin aynı olduğu savına açıkça karşı çıktığını biliyoruz. Ama buna karşılık, yalnızca kadınlarda bulunan kadınsı erdemleri de betimlemez o; kadınlarda bulunduğunu kabul ettiği erdemler, tam ve mükemmel biçimini erkekte bulan temel bir erdeme göre tanımlanırlar. Ve Aristoteles bunun nedenini erkekle kadın arasındaki ilişkinin "siyasal" olmasına bağlar: Bu, yönetenle yönetilen arasındaki

155. Ksenophon, *Économique* (*İktisat Üstüne*), X, 1.

ilişkidir. İlişkinin düzenli olması için her ikisinin de aynı erdemlerden pay almaları gerekir; ama her biri bunlardan kendi yöntemine göre pay alacaktır. Buyuran –yani erkek– ahlâksal erdeme bütünüyle sahip olmalıdır, "oysa yönetilenler –ve kadın– için, her bir kişiye uygun görülen erdem payına sahip olmak yeterlidir." Dolayısıyla sofuluk ve cesaret, erkekte, tam bir "buyurma" erdemidir; kadının itidal ve cesaretine gelince, bunlar "bağımlılık" erdemleridir; yani bunlar erkekte hem tamamlanmış ve mükemmelleşmiş modellerini, hem de uygulanma ilkelerini bulurlar.[156]

İtidalin esas olarak erkeksi bir yapıya sahip olmasının, bu durumla simetrik olan ters bir sonucu vardır. Bu da itidalsizliğin kendini kadına yakınlaştıran bir edilgenliğe sahip olmasıdır. Gerçekten de ölçüsüz olmak, hazların kuvveti karşısında bir dirençsizlik durumunda, zaaf ve boyun eğme konumunda olmak demektir; kişinin kendisinden daha güçlü olmasını sağlayan, kendisine karşı erkeksi olma tutumundan yoksunluğu demektir. Bu anlamda, arzulayan insanın haz karşısında yenik (*akrasia*), itidalsiz insanın (*akolasia*) kadınsı olduğu söylenebilir, ama bu başkalarına karşı olmaktan çok kendine karşı bir kadınsılıktır. Bizimkisi gibi temel ayrımın erkek olanla dişi olanı karşı karşıya getirdiği bir cinsel deneyimde, erkeğin kadınsılığı cinsel rolün sınırlarının fiili ya da düşünsel olarak ihlal edilmesi biçiminde algılanır. Kadınlara karşı duyduğu aşk yüzünden aşırılığa itilen bir erkek için hiç kimse efemine diyemez. Böyle bir şey, ancak erkeğin arzuları üzerinde başlı başına bir deşifre etme çalışması yaparak ve onun kadınlarla olan istikrarsız ve çoğul ilişkisinde yer alan "gizli eşcinsellik" çekip çıkarılarak söylenebilir. Yunanlara göre, tersine, temel olan ve tıpkı ahlâksal tutumlar alanını olduğu gibi cinsel davranışlar alanını da belirleyen, etkinlikle edilgenlik arasındaki karşıtlıktır. Bu durumda, bir erkeğin cinsel ilişkide ve kendisi üzerindeki ahlâksal denetiminde hâkim olduğu sürece, nasıl olup da kimse tarafından kadınsı olmakla suçlanmaksızın erkeklerle aşk ilişkilerini tercih edebildiği anlaşılmaktadır; buna karşılık hazlarını yeterince denetleyemeyen bir erkek –cinsel nesne tercihi nasıl olursa olsun– "kadınsı" olarak görülür. Erkeksi bir erkekle efemine bir erkek arasındaki ayrım çizgisi, bizdeki heteroseksüellikle homoseksüellik arasındaki karşıtlıkla çakışmaz; etkin ya da edilgen eşcinselliğe de indirgenmez. Bu ayrım çizgisi, hazlar karşısındaki tutum farkını vurgular; ve bu kadınsılığın geleneksel belirtileri –tembellik, kayıtsızlık, biraz sert spor etkinliklerinin reddi, süs ve kokulara karşı duyulan zevk, gevşeklik... (*malakia*)– XIX. yüzyılda "ters

156. Aristoteles, *Politique* (*Politika*) I, 13, 1 260 a.

ilişkide bulunan" biçiminde adlandırılan kişileri değil, kendisini cezbeden hazlara kapılıp gideni etkileyecektir: Bu kişi, kendi iştahına olduğu gibi başkalarının da iştahına boyun eğecektir. Diogenes aşırı süslü bir oğlan karşısında kızar: Bu davranışın, onun kadınlara da erkeklere de duyduğu arzuyu ele verebileceğini düşünür.[157] Yunanların gözünde, ahlâksal olumsuzluğu en mükemmel biçimde simgeleyen, tabii ki her iki cinsten de hoşlanma ya da kendi cinsini karşı cinse tercih etme değil; hazlara karşı edilgen olmadır.

3. İtidalli insanın varlık kipini belirleyen bu özgürlük-iktidar, hakikatle bir ilişkisi olmaksızın kavranamaz. Hazlarına hâkim olma ve onları *logos*'a tabi kılma, bir ve aynı şeyi oluşturur: "İtidalli insan" der Aristoteles, ancak "doğru aklın (*orthos logos*) öğütlediğini" arzular.[158]
Bilginin genel olarak erdem, özel olarak da itidal üzerindeki rolü hakkındaki Sokratesçi gelenekten itibaren gelişmiş olan tartışma bilinmektedir. *Hatıralar*'da Ksenophon, bilgiyle itidalin ayrılamayacağıyla ilgili olarak Sokrates'in öne sürdüğü savı hatırlatır: Sokrates, ne yapılacağını bilmekle birlikte bunun tersine davranılabileceğinden dem vuranlara itidalsiz olanların aynı zamanda da hep cahil oldukları yanıtını verir, çünkü insanlar ne olursa olsun "tüm eylemler arasında kendileri için en avantajlı olarak değerlendirdiklerini seçerler."[159] Bu ilkeler, Aristoteles tarafından uzun uzun tartışılmış, ama onun yaptığı eleştiri, sonradan Stoacılıkta ve çevresinde sürdürülen bu tartışmayı sona erdirememiştir. Ama kötülüğün bilerek yapılabilme olasılığı kabul edilsin ya da edilmesin ve bildikleri ilkelere rağmen tersi yönde davrananlarda bulunduğu varsayılan bilme tarzı ne olursa olsun, karşı çıkılamayan bir nokta vardır: İnsan, itidali, onun temel koşullarından en azından bir tanesi olan belli bir bilme biçimi olmaksızın uygulayamaz. Kişi kendisini aynı zamanda bir bilgi öznesi olarak oluşturmadıkça, hazların kullanımı açısından ahlâksal bir özne olarak da oluşturamaz.

Hazların kullanılmasında *logos*'la kurulan ilişki, IV. yüzyıl Yunan felsefesinde üç ana biçimde betimlenir. Bunların ilki yapısal bir biçimdir: İtidal, *logos*'un insan varlığında egemen bir konumda olması, arzuları kendine tabi olarak bilmesi ve davranışı düzenleyebilmesi anlamını içerir. İtidalsiz insanda, arzu gücü en önemli yeri gasp ederek zorbalığa başvururken, *sophron* olan insanda sözü geçen ve insan doğasına uygun olarak buyruk veren merci akıldır: "Bilge olduğuna ve bütün ruhu gözetmekle yükümlü bulunduğuna göre, söz hakkı akla ait değil

157. Diogenes Laertios, *Vie des Philosophes* (*Peri Bion, Dogmaton Kai Apophthegmaton–Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*), VI, 2, 54.
158. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), III, 12, 1 119 b.
159. Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*), III, 9, 4.

midir?" diye sorar Sokrates ve buradan hareketle *sophron*'u, ruhunun buyuran ve itaat eden farklı bölümlerinin buyurması gerekenin akıl olduğunu kabul edip onun otoritesini tartışmama konusunda hemfikir oldukları, dostluk ve uyum içinde olan kişi olarak tanımlar.[160] Ve Platon'daki ruhun üç bölümlülüğü ile *Nikomakhos Ahlâkı* dönemindeki Aristoteles'in kavrayışını karşı karşıya getiren tüm farklılıklara rağmen, *sophrosune*, sözü geçen metinde [*Nikomakhos Ahlâkı*] aklın üstünlüğü ile belirlenir: "Haz arzusu doyumsuzdur ve aklından yoksun kişide her şey bu arzuyu tahrik eder"; dolayısıyla "eğer insan yumuşak başlı değilse ve otoriteye itaat etmezse" arzu aşırı derece artacaktır; ve sözü geçen otorite, "arzu duyma yetisi"nin (*to epithumetikon*) uymak

zorunda olduğu *logos*'un otoritesidir.[161]

Ama *logos*'un itidal bağlamında kullanılması aynı zamanda da araçsal bir biçimde betimlenmiştir. Gerçekten de, arzuların denetimi gereksinimlere, zamana ve koşullara uyabilen bir kullanım sağladığı andan itibaren, Aristoteles'in deyimiyle "insanın neyi, nasıl ve nerede yapması gerektiğini"[162] belirleyebilecek bir pratik akıl gerekmektedir. Platon, site için olduğu gibi kişi için de hazları "uygun koşullar dışında (*ektos ton kairon*) ve bilmeden (*anepistemonos*)[163] kullanmamanın öneminin altını çiziyordu. Ve buna yakın bir mantıkla Ksenophon, itidalli insanın aynı zamanda da diyalektiğe yatkın –yani buyurma ve tartışma gücüne sahip, en iyi olma yeteneğinde– insan olduğunu gösterirdi, çünkü Sokrates'in *Hatıralar*'da açıkladığı gibi "yalnızca itidalli insanlar şeyler arasında en iyi olanları değerlendirme, bunları pratik ve kuramsal türlere göre sınıflandırma, iyilerini seçip kötülerinden sakınma yeteneğine sahiptirler."[164]

Ve nihayet Platon'da *logos*'un itidal bağlamında uygulanması üçüncü bir biçimde ortaya çıkar: İnsanın kendisini varlıkbilimsel anlamda tanıması... İnsanın erdemli olmak ve arzuları denetleyebilmek için kendisini tanımasının gerekliliği Sokratesçi bir temadır. Ama ruhların yolculuğu ve aşkın doğuşunun anlatıldığı bir metin olan *Phaidros*'un büyük söylevi, bu kendilik ilişkisinin alması gereken biçim konusunda incelikli ayrıntılar ve belirginlikler barındırır. Bu metinde, sonradan "ruhsal çarpışma" olarak adlandırılacak şeyin, hiç kuşkusuz eski yazındaki ilk betimlemeleri yer alır. Burada, –*Şölen*'de Alkibi-

160. Platon, *République* (*Devlet*), IV, 431 c-432 b.
161. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), III, 12, 1 119 b.
162. *A.g.e.*
163. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), I, 636 d-e.
164. Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*), IV, 5. II.

ades'in anlattığına göre, Sokrates'in gösterdiği aşılmazlık ve sabır ya da yoksunluk başarılarından çok farklı olarak– kendi kendisine ve arzuların şiddetine karşı mücadele eden ruha ilişkin bütün bir dramaturji vardır; bu farklı öğelerin ruhsallık tarihinde uzun bir yazgıları olacaktır: Adının ne olduğunu bile sezdirmeden ruhu ele geçiren tasa, ruhu pür dikkat kılan endişe, gizemli galeyan, birbirlerinin yerini alan ve birbirlerine karışan acı ve haz, varlığı alıp götüren devinim, karşıt güçler arasındaki mücadele, düşüşler, yaralanmalar, acılar ve ödüllendirilme ile yolun sonunda yer alan durulma. Öte yandan, kendisini, hem insan ruhunun hem de ilahi ruhun doğasının kendi hakikati içinde tezahürü olarak tanıtan bu metin boyunca, hakikatle ilişki temel bir rol oynar. Gerçekten de ruh, "gökyüzü dışındaki gerçeklikleri" incelemiş ve onların bu fani dünyadaki yansımasını sezmiş olarak aşk çılgınlığı tarafından kavranır, kendinden geçirilir ve artık kendine sahip olamaz hale getirilir, ama yine anıları onu "güzelliğin gerçekliğine doğru sürüklediği", "bilgeliğin eşliğinde, kutsal kaidesi üzerinde gözünde canlandırdığı" için o, fiziksel arzuyu dizginlemeye ve kendisini ağırlaştıracak, görmüş olduğu hakikate yeniden kavuşmasını engelleyecek olan her şeyden kurtulmaya girişir.[165] Ruhun hakikatle olan ilişkisi, aynı zamanda hem devinimi, gücü ve yoğunluğu çerçevesinde Eros'u kuran, hem de her tür fiziksel doyumdan ayrılmasına yardım ederek onun gerçek aşka dönüşmesini sağlayan şeydir.

İster insanoğlunun hiyerarşik bir yapısı, ister bir aklı başındalık uygulaması ya da ruhun kendi varlığını kabullenmesi biçiminde olsun, hakikatle ilişki, itidalin temel bir öğesini oluşturur. Bu ilişkinin, hem hazların ölçülü kullanılması, hem de onların şiddetinin denetlenmesi için gerekli olduğu görülür. Ama hakikatle bu ilişkinin asla kişinin kendi kendisini deşifre etmesi ya da arzunun bir yorumbilgisi biçimini almadığını da iyice görmek gerekir. Bu ilişki, itidalli öznenin varoluş kipinin kurucu öğesidir; öznenin kendisi üzerine hakikati söyleme zorunluluğuna yol açmaz; ruhu asla arzunun zorlukla algılanan izlerinin okunacağı ve yorumlanacağı bir alan gibi ortaya sermez. Hakikatle ilişki, bireyin ölçülü bir özne olarak ve ölçülü bir yaşam sürerek oluşmasının, yapısal, araçsal ve varlıkbilimsel bir koşuludur; bireyin, arzulayan bir özne olarak kendisini tekilliği çerçevesinde tanıması ve böylece su yüzüne çıkarılan arzudan arınması için epistemolojik bir koşul değildir.

4. Öte yandan, her ne kadar hakikatle kurulan ve itidalli öznenin kurucu öğesi olan bu ilişki, Hıristiyan tinselliğinde olacağı gibi arzu-

165. Platon, *Phèdre (Phaidros)*, 254 b.

nun bir yorumbilgisini doğurmasa da, bir varoluş estetiğine doğru açılır. Ve buradan hareketle anlaşılması gereken, ahlâksal değeri bir davranış kuralına uygunluğuna ya da bir arınma çalışmasına değil, hazların kullanılmasında, onların dağıtımında, dikkat edilen sınırlarda ve uyulan hiyerarşideki bazı biçimlere, daha doğrusu bazı genel biçimsel ilkelere bağlı olan bir yaşama biçimidir. Böyle bir yaşam, *logos*, akıl ve hakikatle kurulan yönetici nitelikli ilişki aracılığıyla varlıkbilimsel bir düzenin ayakta tutulması ya da yeniden üretilmesi sürecine dahil olur: Öte yandan bu yaşam, onu temaşa edebilen ya da belleğinde tutabilenlerin gözüne görünen açık bir güzelliğin parlayışlarına sahip olur. Ksenophon, Platon ve Aristoteles, sık sık, hakikat tarafından te-

mellendirilen ölçüsü hem varlıkbilimsel bir yapının, hem de görünür bir güzelliğin profili olan bu itidalli varoluşu fark etmişlerdir. İşte örneğin Sokrates'in, Gorgias'ta, kendi sorularını suskun Kallikles'in ağzından kendisi yanıtlarken bunu nasıl tanımladığı:

"– İster eşya, ister beden, ruh ya da herhangi bir hayvan olsun, hiçbir şeyin özniteliği onda rastlantısal olarak bulunmaz: Bu özellik, söz konusu şeyin doğasına uyarlanmış belli bir düzenin, bir doğruluğun ve bir sanatın (*taxis, orthotes, tekhne*) sonucudur. Öyle değil mi? Bana sorarsan, ben bunu iddia ederim.

– O halde her şeyin erdemi, düzenden kaynaklanan mutlu bir konuma ve bir düzenlemeye mi bağlıdır?

– Ben bunu savunurdum.

– Dolayısıyla varlığıyla bir şeyin iyi olmasını sağlayanın, o şeyin doğasına özgü bir tür düzenleyici güzellik (*cosmos tis*) olduğu söylenebilir mi?

– Öyle sanıyorum.

– Peki o zaman, içinde kendisine uyan bir düzen bulunan ruh, böyle bir düzenden yoksun olan ruhtan daha mı değerlidir?

– Öyle olması gerekir.

– Öte yandan düzene sahip olan ruh iyi düzenlenmiş bir ruh değil midir?

– Kuşkusuz.

– Ve düzenli bir ruh da itidalli ve bilgedir değil mi?

– Zorunlu olarak.

– Dolayısıyla ölçülü olan ruh iyidir... İşte bana sorarsan ben bunu iddia ediyor ve bunun kesin olduğunu düşünüyorum. Eğer düşündüğüm doğruysa, her birimizin, mutlu olmak için ölçülülüğün peşinden koşmamız ve ona ulaşmak için çalışmamız (*diekteon kai asketeon*) gerekir."[166]

Ölçülülükle, düzenlenmesi kendi doğasına denk düşen bir ruhun

166. Platon, *Gorgias* (*Gorgias*), 506 d-507 d.

güzelliğini birbirine bağlayan bu metne yankı olarak, *Devlet,* tersine bir ruhun parlaklığı ile aşırı ve şiddetli hazlar deneyimleyen bir bedenin parlaklığının nasıl bağdaşmaz olduğunu gösterecektir:

"– Bir insan, hem ruhunda iyi bir karakteri (*kala ethe*), hem de dış görünüşü itibarıyla, karakteriyle aynı modellerden kaynaklandıkları için uyum sağlayan ve yakışan çizgilere sahipse, görebilen için manzaraların en güzelini oluşturmaz mı? Kesinlikle en güzelini...

– Öte yandan en güzel olan aynı zamanda da en çok sevilen değil midir? (*erasmiotaton*).

– Tartışmasız...

– Peki söyle bana, hazzın kötüye kullanılması itidalle uyuşabilir mi?

– Bu kötü kullanılma ruhu acıdan daha az etkilemediğine göre, böyle bir şey nasıl olabilir ki?

– Peki genel olarak erdemle uyuşabilir mi?

– Hayır.

– Peki ya kibir ya da kendini tutamamayla (*hubris, akolasia*)?

– Her şeyden iyi uyuşur.

– Peki aşk hazzından daha büyük ve daha keskin bir haz örneği verebilir misin?

– Hayır ondan daha şiddetlisi yoktur.

– Aksine, akla uygun aşk (*to orthos eros*) hem bilge, hem de düzen ve güzelliğe göre ayarlanmış bir aşktır, öyle değil mi?

– Mutlaka.

– Dolayısıyla ne çılgınlığın ne de *kendini tutamamayla* ilişkili herhangi bir şeyin akla uygun aşka yaklaşmasına izin vermemek gerekir."[167]

Aynı biçimde, Ksenophon'un, herkesin kendisi üzerindeki mükemmel egemenliği sayesinde başlı başına bir güzellik görünümü sunan Kyros sarayına ilişkin ideal betimlemesi de anımsanabilir: Hükümdar gayet görkemli bir biçimde bir hâkimiyet ve ağırbaşlılık örneği veriyordu, bunların çerçevesinde ve toplumdaki yerlerine göre herkeste ölçülü bir tutum, kendilerine ve başkalarına saygı, ruhun ve bedenin titiz denetimi, hareketlerde tasarruf mevcuttu, öyle ki hiçbir irade dışı ve şiddetli hareket, herkesin ruhunda var olduğu anlaşılan bu güzellik düzenini bozmuyordu: "Asla, herhangi birisinin öfke ya da sevinç anında bağırıp çağırdığı, kahkahayla güldüğü duyulamazdı. Onları görünce insan, güzelliği model aldıklarını düşünürdü."[168] Kişi, tam olarak ölçülmüş, herkesin görebileceği ve uzun süre bellekte kalmaya layık bir tu-

167. Platon, *République* (*Devlet*), III, 402 d-403 b.
168. Ksenophon, *Cyropédie* (*Kyru Paideia–Kyros'un Çocukları*), VIII, 1, 33.

tumun biçimlendirilmesi sonucu ahlâksal özne olarak ortaya çıkmıştır.

***

Şimdi, hazırlayıcı amaçlar güden giriş niteliğinde bir taslak sunmaya çalışacağım. Bu taslak, klasik Yunan düşüncesinde cinsel pratiğin nasıl düşünüldüğü ve onun nasıl ahlâksal bir alan olarak oluşturulduğunu belirleyen birkaç genel çizgiyi kapsayacak. Bu alanın öğeleri –etik açıdan esas teşkil eden öğeler– *aphrodisia*'lar, yani doğa tarafından istenen, onun tarafından yoğun bir hazla birleştirilen ve hep aşırılığa, başkaldırmaya yatkın bir güç tarafından buna itilen eylemler tarafın-
190 dan oluşturulur. Bu etkinliği düzenlemek için başvurulması gereken ilke, yani "boyun eğdirme biçimi", serbest ya da yasak olan eylemleri belirleyen evrensel bir yasama tarafından değil; bir beceri, çeşitli değişkenlere (gereksinim, zaman, statü) göre belli bir kullanımı buyuran bir sanat tarafından tanımlanır. Kişinin kendisi üzerinde yapması gereken çalışma, gerekli çileci etkinlik, sürdürülmesi gereken bir mücadele, nefis üzerinde haneye ilişkin ya da siyasal modele göre bir egemenlik kurma yoluyla kazanılacak bir zafer biçimindeydi. Ve bu kendilik denetimiyle ulaşılan varlık biçimi, etkin, hakikatle yapısal, araçsal ve varlıkbilimsel bir ilişkiden ayrıştırılamayacak bir özgürlük olarak tanımlanıyordu.

Şimdi göreceğiz: Bu ahlâksal düşünce, bedenle, evlilikle, oğlanlara duyulan aşkla ilgili olarak daha sonra ortaya çıkacak buyruklar ve yasaklarla benzerlikler gösteren çilecilik temaları getirmiştir. Ama görünürdeki bu sürekliliğin ardında, ahlâksal öznenin aynı biçimde kurulmadığını akıldan çıkarmamak gerekir. Cinsel davranışa ilişkin Hıristiyan ahlâkında, etik töz, *aphrodisia*'larla değil, yüreğin gizleri arasında saklanan bir arzular alanıyla ve biçimleri, koşulları açısından titizlikle tanımlanmış bir eylemler bütünüyle tanımlanır; boyun eğdirme, bir beceriklilik biçimi değil, yasanın kabul edilmesi ve kilisenin otoritesine itaat şeklini alacaktır; dolayısıyla ahlâksal özneyi belirleyecek olan, erkeksi türden bir etkinliğin icra edilmesi yoluyla kişinin nefsine hâkimiyetinden çok, kendisinden feragat ve modeli bekâret çerçevesinde aranacak olan bir saflıktır. Buradan hareketle, Hıristiyan ahlâkında mevcut olan hem karşıt hem de tamamlayıcı şu iki pratiğin önemi anlaşılabilir: Cinsel eylemlerin gitgide daha ayrıntılı ve kesin bir biçimde kodlanması ve arzuya ilişkin bir yorumbilgisi ile kendiliği deşifre etme yöntemlerinin geliştirilmesi.

Şematik olarak, antikçağın hazlara ilişkin ahlâksal düşüncesinin,

eylemlerin kodlanmasına ya da öznenin bir yorumbilgisine değil, tutumun biçimlendirilmesine ve bir varoluş estetiğine yöneldiği söylenebilir. Biçimlendirme diyorum, çünkü cinsel etkinliğin enderleşmesi açık bir zorunluluk biçiminde ortaya çıkar. Bu kolayca görülebilir: Ne rejim öğütleri veren hekimler, ne kocaların karılarına saygı göstermesini isteyen ahlâkçılar, ne de oğlanlarla aşk ilişkilerinde uyulması gereken doğru tutum hakkında öğüt verenler, cinsel erdemler ya da pratikler konusunda neyin yapılması ve neyin yapılmaması gerektiğini çok kesin bir biçimde söylerler. Ve bunun nedeni, kuşkusuz, yazarların utangaçlıkları ya da çekinceleri değil, sorunun burada olmamasıdır: Cinsel itidal, özgürlüğün kişinin "kendisine hâkimiyetinde biçimlenen bir icraatidir ve söz konusu hâkimiyet, öznenin erkeksi etkinliğindeki davranış ve kendini tutma biçiminde, kendisiyle ve başkalarıyla ilişki kurma şeklinde ortaya çıkar. Değer yargılarına konu olan şey, gerçekleştirilen eylemler ya da saklanan arzulardan çok, işte bu tutumdur. Değerin niteliğine gelince, bu hem estetik, hem de gerçeklik değeri taşıyan ahlâksal bir değerdir, çünkü insan, tutumunu ancak gerçek gereksinimlerin karşılanmasını amaçlayarak, insanoğlunun gerçek hiyerarşisine uyarak ve gerçekte ne olduğunu asla unutmayarak saygın ve ileride hatırlanabilir kılar.

Şimdi cinsel çileciliğin Yunan kültürünün çok ötesine değin uzanan bir tarihsel yazgıya sahip olacak birkaç temasının IV. yüzyıl düşüncesinde nasıl oluştuğu ve geliştiğini görmek gerekecektir. Hazzın ya da erdemin genel kurallarından yola çıkmayacağım, bunun yerine insanların tutumlarını biçimlendirmeye çalışmak için başvurdukları var olmuş ve kabul görmüş pratiklerine değineceğim: Perhiz pratiği, hane yönetimi pratiği, aşka ilişkin davranışta kur yapma pratiği gibi... Bu üç pratiğin tıp ya da felsefede nasıl düşünüldüğünü ve bu düşüncelerin cinsel tutumu kesin olarak kodlamak için değil de "biçimlendirmek" için nasıl farklı yöntemler önerdiğini göstermeye çalışacağım: Perhiz Bilgisi'nde kişinin bedeniyle olan gündelik ilişkisi anlamında, İktisat Bilgisi'nde erkeğin aile reisi olarak davranışlarını düzenleme sanatı anlamında, Erotizm Bilgisi'nde de yetişkin erkekle oğlan çocuğunun karşılıklı davranma sanatı anlamında yer alan biçimlendirmelerden...[169]

169. Henri Joly'nin *Le Renversement Platonicien* (*Platoncu Devriliş*) adlı yapıtı, Yunan düşüncesinde uygulama alanıyla felsefi düşünce arasındaki ilişkilerin çözümlenme biçimine bir örnek verir.

II

Perhiz bilgisi

Yunanların cinsel davranış üzerine ahlâksal düşünceleri, yasaları doğrulamaya değil, bir özgürlüğü biçimlendirmeye çalışmıştır: "Özgür"* insanın etkinliği çerçevesinde kullandığı özgürlüğü. Buradan hareketle ilk bakışta bir paradoks olarak görülen bir durum ortaya çıkar: Yunanlar erkeklerle oğlanlar arasındaki ilişkiyi uygulamış, kabul etmiş, buna değer vermişler; buna rağmen filozofları bu konuda bir sakınma ahlâkı geliştirmişlerdir. Aynı doğrultuda, evli bir erkeğin, cinsel hazlarını evlilik dışında aramasını tamamen kabullenmişlerdir ama ahlâkçıları kocanın yalnızca kendi karısıyla ilişki kuracağı bir evlilik yaşamının ilkesini geliştirmişlerdir. Ayrıca Yunanlar cinsel hazzın doğal bir kötülük olduğunu ya da bir kabahatin doğal lekelerinden biri olaca-

* Köle olmayan anlamında kullanılmaktadır. (ç.n.)

ğını asla düşünmemişlerdir. Ama doktorları, cinsel etkinliğin sağlıkla ilişkisinden kaygılanmış ve bu etkinliğin uygulanmasıyla ilgili tehlikeler üzerine başlı başına bir düşünce geliştirmişlerdir.

Bu son noktayla işe başlayalım. Öncelikle, hekimlerin düşüncelerinin temel olarak cinsel etkinliğin farklı patolojik sonuçlarının çözümlenmesine yönelmediğini hemen saptamak gerekir; aynı düşünce, bu davranışı normal tutumlarla patolojik pratiklerin ayrıştırılabileceği bir alan biçiminde düzenlemeye de çalışmazdı. Kuşkusuz bu temalar tamamıyla yok değildi. Ama, *aphrodisia*'lar, sağlık, yaşam ve ölüm arasındaki ilişkilerin sorgulanmasındaki genel temayı oluşturan bu değildi. Bu düşüncenin ana kaygısı hazların kullanılmasının –onun olumlu koşullarının, yararlı olacak şekilde uygulanmasının, gerektiğinde sey- 193/F13
rekleştirilmesinin– kişinin bedeniyle ilgilenmesinin belli bir biçimine bağlı olarak tanımlanmasıydı. Bu kaygı, "tedaviye ilişkin" [thérapeutique", sağaltımsal] olmaktan çok daha fazla "perhize ilişkin" ["diététique"] idi: Sağlık için önemli olduğu kabul edilen bir etkinliği düzenlemeyi amaçlayan bir rejim sorunuydu söz konusu olan. Cinsel davranışın tıbbi açıdan sorunsallaştırılması, onun patolojik biçimlerini ayıklamak için gösterilen özenden çok, onu sağlık yönetimi ve bedenin yaşamıyla en iyi biçimde bütünleştirme isteğinden hareketle gerçekleştirilmiştir.

A. GENEL OLARAK REJİM ÜZERİNE

Yunanların rejime verdikleri önemi, perhiz bilgisine yükledikleri anlamı ve bunun uygulanmasını tıbba bağlama biçimini aydınlatmak için iki özgün anlatı kaynak alınabilir; bunlardan biri Hippokrates'in derlemesinde, diğeri ise Platon'dadır.

Eski Tıp konusundaki kitabın yazarı, rejimi, tıp sanatına komşu bir pratik –onun uygulamaları ya da uzantılardan biri– olarak ele alacağına, tersine tıbbı, rejime ilişkin ilk ve temel kaygıdan hareketle ortaya çıkarır.[170] Ona göre insanlık hayvansal yaşamdan perhiz yoluyla sağlanan bir tür kopma sonucu ayrılmış olmalıdır; başlangıçta gerçekten de insanlar hayvanlarınkine benzer bir beslenme uygulamışlardır: Çiğ ve işlenmemiş et ve bitkiler yemişlerdir. En sağlamları daha da sertleştirebilen böyle bir beslenme, daha duyarlı olanlara sert gelmekteydi: Kısacası insan ya çok genç ya da çok yaşlı ölüyordu. Bu nedenle insanlar "doğalarına" daha uygun bir beslenme araştırdılar. Bugün-

170. Hippokrates, *L'Ancienne Médecine* (*Eski Tıp*), III.

kü yaşam tarzını belirleyen de hâlâ bu rejimdir. Bu daha yumuşak perhiz sayesinde hastalıklar ani ölümlere daha az yol açmaya başlamış, bu durumda da sağlıklı insanların besinlerinin hastalara uygun düşmediğinin farkına varılmış, onlara başka gıdalar gerektiği ortaya çıkmıştır. İşte o zaman tıp, hastalara özgü "perhiz" biçiminde ve onların özel rejimi üzerine bir sorgulamadan hareketle oluşmuştur. Tıbbın kökenine dayanan bu metinde, başlangıçta yer alan perhiz bilgisidir; tıp, onun özgül uygulamalarından biri olarak ortaya çıkmıştır.

Perhiz bilgisinin uygulanması konusunda tedbirli olan ya da en azından ileride göreceğimiz siyasal ve ahlâksal nedenlerden ötürü aşırılıklardan kuşku duyan Platon, tersine rejim kaygısının tıbbi uygula-
194 malardaki bir değişiklik sonucu doğduğunu düşünmektedir[171]: Başlangıçta Tanrı Asklepios, insanlara hastalık ve yaraları güçlü ilaçlar ve etkili ameliyelerle nasıl sağaltacaklarını öğretmiştir. Platon'a göre, bu basit tıbbi yöntemlerin örneğini Homeros, Truva surları dibinde Menelaos ve Eurypylos'un sağaltımlarını aktardığı bir anlatıda vermiştir: Yaralıların kanları emilmekte, yaralarına yumuşatıcı bir ilaç konulmakta, onlara un ve rendelenmiş peynir serpilmiş şarap içirilmekteydi.[172] Hastaların "adım adım" izlenmesine sonraları, artık insanların eski zamandaki katı ve sağlıklı yaşamdan uzaklaşmalarından sonra başlanmış ve sağlığı kötü olanlar (ki bunlar tam da gerektiği biçimde yaşamadıkları için sürekli rahatsızlıkların pençesine düşmüş haldeydiler) uzun bir perhizle ayakta tutulmuşlardır. Bu doğuş süreci anlatımına göre, perhiz bilgisi gevşeme anları için bir tür ilaç biçiminde ortaya çıkmıştır ve kötü geçirilmiş ve daha da uzatılmaya çalışılan yaşamlara yöneliktir. Ama açıkça gördüğümüz gibi Platon'a göre, perhiz bilgisi kökeninde bir sanat değilse, bu, rejimin, *diaite*'nin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Asclepios'un ya da onun ilk ardıllarının döneminde perhiz bilgisiyle uğraşılmamasının nedeni, insanlar tarafından gerçekten izlenen "rejim"in, yani beslenme ve hareket etme biçimlerinin, doğaya uygun olmasıdır.[173] Böyle bir bakış açısından hareket edildiğinde, perhiz bilgisi gerçekten de tıbbın bir tür yön değiştirmesiyle ortaya çıkmıştır. Ama bu sağaltım sanatının uzantısı olma durumuna, bir yaşam tarzı olan rejimin doğadan ayrıldığı günden itibaren gelmiştir; ve perhiz bilgisi, hep tıbba eşlik etmesi gereken bir öğe olarak ortaya çıkıyorsa, bu bir insanı, onu fiilen hasta kılmış olan yaşam tarzını değiştirmeksizin sağaltmanın olanaksızlığındandır.[174]

171. Platon, *République* (*Devlet*) III, 405 e-408 d.

172. Aslında Platon'un verdiği ipuçları tam olarak *İlyada*'dakiler değildir. (*Iliade,* XI, 624 ve 833).

173. Platon, *République* (*Devlet*), III, 407 c.

174. Hastalıkların tedavisi için rejimin gerekliliği üzerine, bkz. *Timée* (*Timaios*), 89 d.

Ne olursa olsun, ister perhiz bilgisi ilkel bir sanat olarak görülsün, ister daha sonraki bir yön değiştirme olarak kabul edilsin, "perhiz"in kendisinin, yani rejimin, insan tutumunun içinde düşünülebilecek temel bir kategori olduğu açıktır. Rejim, insanın varlığını sürdürme biçimini belirler ve davranış için bir kurallar bütünü saptar: Bu, davranış biçiminin korunması gereken ve uymanın doğru olacağı bir doğaya göre gerçekleşen sorunsallaştırılma biçimidir. Rejim başlı başına bir yaşama sanatıdır.

1. Gerektiği biçimde düşünülmüş bir rejimin kapsaması gereken alan, zamanla neredeyse yasa değeri kazanmış olan bir liste tarafından tanımlanır. *Salgınlar*'ın VI. kitabında yer alan işte bu listedir: İdmanları (*ponoi*), besinleri (*sitia*), içecekleri (*pota)*, uykuları (*hupnoi*), cinsel ilişkileri (*aphrodisia),* "ölçülmesi" gereken her şeyi[175] kapsar. Bu sıralamayı perhiz bilgisine ilişkin düşünce geliştirmiştir. İdmanlar arasında, doğal olanlarla (yürümek, gezinmek) sert olanlar (koşu, güreş) birbirinden ayrılır; ve günün saatine, yılın mevsimine, öznenin yaşına ve aldığı besine göre hangilerinin hangi yoğunlukta uygulanacağı saptanır. İdmanlara az ya da çok sıcak olan ve yine mevsime, yaşa, etkinliklere, yenmiş ya da yenecek olan yemeklere göre değişen banyolar da eklenebilir. Beslenme rejimi –yemek ve içecek– alınan şeylerin doğası ve miktarını, bedenin genel durumunu, sürdürülen etkinlikleri dikkate almalıdır. Boşaltımlar –dışkılama ve kusma– beslenme alışkanlığı ve bunun aşırılıklarını düzenlemeye yarar. Uyku da rejimin çeşitlendirebileceği farklı yönlere sahiptir: Bunlar, uykuya ayrılan zaman, tercih edilen saatler, yatağın niteliği, sertliği, sıcaklığı gibi şeylerdir. Dolayısıyla rejim, bir insanın, ya da en azından özgür bir insanın fiziksel yaşamının pek çok öğesini göz önünde bulundurmalı ve bunu uyanmasından yatmasına değin, gün boyunca yapmalıdır. Rejim, ayrıntılandırıldığı takdirde, gerçek bir zaman çizelgesi halini alır: Diokles'in önerdiği rejim bu doğrultuda sıradan bir günün akışını an be an izler, uyanmadan akşam yemeğine ve uyumaya değin her şeyi kapsar. İlk idmanlardan yıkanmalar ve bedenle başın friksiyonları, gezintiler, özel etkinlikler ve gymnasium, öğle yemeği ve uykusu, sonra yeniden gezinme ve gymnasium, yağla ovunma ve friksiyon, akşam yemeği gibi her etkinliğe değinilir. Zamanın akışı boyunca ve insanın etkinliklerinden her birine ilişkin olarak rejim bedenle kurulan ilişkiyi sorunsallaştırır, tercihleri ve değişkenleri bedene gösterilen özen tarafından belirlenen bir yaşam tarzı geliştirir. Ama söz konusu olan yalnızca beden değildir.

175. Hippokrates, *Épidémies* (Salgınlar, VI, 6, 1. Antikçağda bu metnin farklı yorumlarıyla ilgili olarak bkz. Hippokrates, *Tüm Eserleri*, Littré çevirisi, V. cilt, s. 323-324.

2. Gerekli bulunduğu farklı alanlarda, rejim bir ölçü belirlemek zorundadır: "Bir domuz bile bunu fark eder." *Rakipler*'deki Platoncu bir konuşmacının dediği gibi:[176] "Bedeni ilgilendiren konularda", yararlı olan, "tam ölçüde olan"dır, çok ya da az miktarda olan değil. Öte yandan bu ölçünün yalnızca bedensel düzeyde değil, ahlâksal düzeyde de anlaşılması gerekir. Perhiz bilgisinin gelişmesinde kuşkusuz önemli bir rol oynamış olan Pythagorasçılar, bedene gösterilmesi gereken özenle ruhun saflığı ve uyumunu koruma kaygısı arasındaki ilişkiyi ısrarla belirtmişlerdir. Tıptan bedenin, müzikten de ruhun arındırılmasını talep ettikleri doğrudur, ama aynı zamanda ezgiye ve enstrümanlara da organizmanın dengesi için yararlı etkiler yakıştırmışlardır.[177] Kendi-
96 lerine dayattıkları pek çok besin yasağının kültürel ve dinsel anlamı vardır. Ve onların besin, içki, idman ve cinsel etkinlikler alanındaki her tür kötüye kullanma girişimine yönelttikleri eleştiri, hem temel ahlâk kuralı hem de sağlık için etkili bir öğüt değeri taşımıştır.[178]

Rejim, salt Pythagorasçı bağlamın dışında da rahatlıkla şu iki ayrı alanda tanımlanır: İyi bir sağlık ve doğru bir ruh. Bunun nedeni bu ikisinin birbirlerini etkilemeleri olmakla birlikte, aynı zamanda da ölçülü ve mantıklı bir rejim sürdürme kararı ve bu konuda gösterilen titizliğin kendiliklerinden zorunlu bir ahlâksal katılığa bağlı olmalarıdır. Ksenophon'un Sokrates'i, delikanlılara bedenlerini jimnastik yaparak düzenli bir biçimde terbiye etmelerini öğütlerken bu ilişkiyi göstermektedir. Bu terbiyede, savaşta daha iyi savunmanın, bir asker olarak korkaklığıyla tanınmaktan sakınmanın, vatanına en iyi biçimde hizmet vermenin, büyük ödüller kazanmanın (ve çocuklarına servet ve statü bırakmanın) güvencesini görür; onda hastalıklara ve bedenin sakatlıklarına karşı bir korunma umudu bulur. Ama bu idmanın iyi sonuçlarının en beklenmedik yerde alınacağının altını çizer: Bu yer düşüncedir, çünkü sağlığı kötü olan bir beden, unutkanlık, cesaretsizlik, suratsızlık, delilik gibi sonuçlar doğurur, öyle ki edinilmiş bilgiler bile sonunda ruhtan kovulur.[179]

---

176. Pseudo-Platon metni *Rivaux* (*Rakipler*), 134 a-d.
177. Bkz. R. Joly, Hippokrates'in *Du Régime*'ine (*Rejim Üzerine*) not (C.U.F.), s. XI.
178. "Bedensel hastalıklar için iyileştirici melodileri vardı; bu tür şarkılar hastaları ayağa kaldırırdı. Başka şarkılar üzüntüyü unutturur, öfkeleri durultur, düzensiz arzuları kovardı. İzlediği rejim ise: öğleyin bal, akşam yemeğinde çörek ve sebze, pek ender olarak etten oluşuyordu. Böylece bedeni hep aynı durumu korurdu. Bazen hasta, bazen sağlıklı olup, kimi zaman şişmanlayıp irileşerek, kimi zamansa incelip zayıflayarak değişmezdi ve ruhu, hep bakışındaki o aynı karakteri gösterirdi (*to homoion ethos*). Porphyrios, *Vie de Pythagore* (*Pythagoras'ın Hayatı*), 34, Pythagoras'un atletlere de rejim öğütleri verdiği söylenir (*a.g.e.*, 15).
179. Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*), III, 12.

Bir başka neden de, fiziksel bir rejimin katılığının ve izlenmesi için gereken kararlılığın, kaçınılmaz olarak ahlâksal bir kararlılık gerektirmesi ve onun uygulanmasını sağlamasıdır. Hatta Platon'a göre, bedenin güçlü, güzel ve sağlıklı olması için yapılan pratikleri haklı kılan gerçek neden budur: Sokrates, *Devlet*'in IX. kitabında, aklı başında adamın yalnızca "hayvansal ve akıldışı hazza kendini kapıp koyvermemekle", "kaygılarını bundan farklı bir yöne döndürmekle" kalmayacağını, daha da fazlasını yapacağını söyler: "Eğer bunları ölçülü olmak için yapmıyorsa, sağlığıyla ilgilenmemeli, güçlü, sağlıklı ve güzel olmaya önem vermemelidir." Fiziksel rejim, bedensel dengenin ruhun doğru hiyerarşisinin koşullarından biri olduğu genel bir varoluş estetiğine uymalıdır: "Bedendeki armoniyi, ruhundaki uyumu ayakta tut- 197
mak için kuracaktır" –bu da onun sahici bir müzisyen (*mousikos*) gibi davranmasını sağlayacaktır.[180] Dolayısıyla fiziksel rejimin yoğun şekilde geliştirilmesi, sadece kendisi için olmamalıdır.

Bizzat perhizin uygulanmasında da bir tehlikenin olabileceği rahatlıkla kabul ediliyordu. Çünkü rejimin amacı aşırılıkları önlemekse, ona verilen önem ve tanınan özerklikte de abartma olabilirdi. Bu risk, genellikle iki biçimde algılanır. Birincisi "atletik" diye adlandırılabilecek aşırılığın yarattığı tehlikedir; bunun nedeni, bedeni abartılı biçimde geliştiren ve sonunda ruhun aşırı güçlü kaslar içine dalıp uyuklaması sonucunu doğuran üst üste antrenmanlardır: Platon birçok kez atletlerin böyle zorlanmasını kınamış ve sitenin delikanlıları için böyle bir şeyi hiç istemediğini açıklamıştı.[181] Ama bir de "hastalığa dair" abartma diye adlandırabileceğimiz tehlike vardır: Bu, insanın bedenine, sağlığına, en ufak rahatsızlıklarına her an gösterdiği titizliktir. Platon'a göre bu abartmanın en iyi örneğini perhiz bilgisinin kurucularından biri olarak bilinen Herodikos oluşturur. Kendine uyguladığı rejimin en ufak kuralını çiğnememe kaygısıyla yıllar boyu can çekiştiği bir yaşamı sürükleyip durmuştur o. Platon bu tutumu iki yönden eleştirir. Birincisi bunun siteye yararlı olmayan aylak adamların işi olmasıdır; bu kişiler, küçük sağlık sorunlarıyla ilgilenebilecek zamanları olmadığından, baş ağrısına rağmen hiçbir önlem almayan ciddi zanaatkârların tam tersi bir konumdadırlar. Ama bu aynı zamanda yaşamları elden gitmesin diye doğanın saptadığı vadeyi becerebildikleri kadar geciktirmeye çalışan adamların da tutumudur. Rejim uygulaması, bedene abartılı bir titizlik göstermenin doğurduğu –ahlâksal ama aynı zamanda da siyasal–

180. Platon, *République* (*Devlet*), IX, 591 c-d.

181. *A.g.e.*, III, 404 a. Aristoteles de *Politika*'da atletlere ya da bazı antrenmanlara yönelik rejimin aşırılığını eleştirir. *Politique* (*Politika*), VIII, 16, 1 335 b; ve VIII, 4, 1 338 b; 1 339 a.

tehlikeyi de kendisiyle birlikte taşır (*peritte epimeleia tou somatos*).[182] Sırf şuruplar ve kesip biçmeyle sağaltım yapan Asklepios, bilge bir siyaset adamıydı: İyi yönetilen bir devlette, kimsenin yaşamını hasta olmak ve sağaltılmakla geçirecek kadar boş zamanı olmadığını bilirdi.[183]

3. Aşırı rejimler karşısında duyulan sakınım, perhizin amacının yaşamı zaman içinde olabildiğince uzağa, ya da performans açısından olabildiğince yükseğe götürmek değil, onu kendisi için belirlenen sınırlar içinde yararlı ve mutlu kılmak olduğunu gösterir. Bir yaşamın koşullarını da kesin olarak bir defada saptamaya girişilmemelidir. Bir tek yerde, tek tür bir besinle ve hiçbir değişikliğe maruz kalmaksızın yaşamaya olanak veren bir rejim iyi değildir. Bir rejimin yararlılığı,
198 tam da kişilere farklı durumlara göğüs germe olanağını vermesinde yatar. Platon işte bu açıdan atletlerin "ağır ve şiddetli" hastalıklara maruz kalmadıkları sürece bozamayacakları denli katı rejimiyle, kendi savaşçılarına benimsetmeye çalıştığı rejimi karşı karşıya getirir; bu savaşçılar her zaman tetikte duran köpekler gibi olmalıdırlar; sefere çıktıklarında hep "bozulmayacak bir sağlığa" sahip kalarak "sık sık su ve besin değiştirebilmeli", "sırasıyla kavurucu sıcaklara ve kış soğuklarına maruz kalabilmelidirler."[184] Kuşkusuz Platon'un savaşçılarının özgül sorumlulukları vardır. Ama çok daha genel rejimler de aynı ilkeye uyarlar. Hippokrates derlemesindeki *Rejim Üzerine*'nin yazarı, öğütlerinin birkaç ayrıcalıklı ve faal olmayan kişiye değil, insanların büyük çoğunluğuna, yani "çalışanlara, bir yerden bir yere gidenlere, gemicilik yapanlara, sıcak ve soğukla temas halinde olanlara"[185] yönelik olduğunu belirtmeye özen gösterir. Bu bölümün etkin ve profesyonel yaşam biçimleri için özel bir ilginin belirtisi olarak yorumlandığı görülmüştür. Burada esas görülmesi gereken –ahlâkta ve tıpta ortak biçimde mevcut olan– kişiyi olası koşulların çoğulluğuna karşı hazırlama kaygısıdır. Rejimin yazgıyı çarpıtması ya da doğayı değiştirmesi istenemez ve istenmemelidir. Ondan istenen, beklenmedik olaylara el yordamıyla olmaksızın tepki gösterilmesini sağlamasıdır. Perhiz bilgisi, değişen koşullara akla uygun, yani yararlı bir biçimde cevap verilmesini sağlamak durumunda olduğundan ötürü stratejik bir sanattır.

Beden ve bedenin etkinliklerine karşı uyguladığı katılık söz konusu olduğunda, perhiz kişinin iki çok özel özen biçimine sahip olmasını

182. Platon, *République* (*Devlet*), III, 406 a-407 b
183. *A.g.e.*, 407 c-e. *Timée*'de (*Timaios*) Platon, her canlı için yaşam süresinin yazgı tarafından belirlendiğini ileri sürer (89 b-c).
184. Platon, *République* (Devlet), III, 404 a-b.
185. Hippokrates, *Du Régime* (*Rejim Üzerine*), III, 69, 1; bkz. H.Joly'nin CUF yayınlarındaki notu s. 71.

gerektirir. Birincisi "diziye dair" diye adlandırılabilecek bir özen, sıralamaya gösterilen özendir; etkinlikler yalnızca kendileri açısından iyi ya da kötü değildir; değerleri, bir açıdan kendilerinden önce gelen ve kendilerini takip eden etkinlikler tarafından da belirlenir. Aynı rejim öğesi (belli bir besin, belli bir tür idman, sıcak ya da soğuk bir banyo), öncesinde ya da sonrasında yapılacak etkinliğe göre öğütlenebilecek ya da öğütlenmeyecektir (birbirlerini takip eden pratikler sonuçları itibarıyla birbirlerini tamamlamalı, ancak aralarındaki karşıtlık fazla keskin olmamalıdır). Rejim uygulaması, aynı zamanda "koşullara bağlı" bir özen, dış dünyaya, bu dünyanın öğelerine ve duyumlarına yöneltilmesi gereken hem çok keskin, hem de çok geniş bir dikkat de gerektirir: Tabii ki iklim, mevsimler, günün saatleri, nem ya da kuraklık, soğukluk ya da sıcaklık derecesi, rüzgarlar, bir kentin konumu dikkat edilmesi gereken şeylerdir. Ve Hippokrates rejiminde verilen oldukça ayrıntılı bilgiler, bunlara alışmış olan kişinin yaşam tarzını tüm bu değişkenlere göre ayarlamasını sağlayacaktır. Rejim evrensel ve standart bir kurallar bütünü olarak değerlendirilmemelidir; o daha çok kişinin içinde bulunabileceği çeşitli durumlara tepki gösterebilmesi için bir elkitabı; davranışını koşullara göre ayarlayabilmesi için bir kılavuzdur.

4. Perhiz bilgisinin bir varoluş tekniği olmasının bir başka nedeni de, bu tür bilginin kişiye hekimin öğütlerini edilgen biçimde uygulaması için aktarmamasıdır. Perhizin belirlenmesinde karşılıklı yetkileri konusunda tıpla jimnastik arasındaki tartışmanın tarihine girmeden, burada perhizin, başkasının bilgisine kayıtsız bir itaat olarak anlaşılmadığını akılda tutmak gerekir; birey açısından perhiz, kendisinin ve bedeninin düşünülmüş bir pratiği olmalıydı. Kuşkusuz uygun olan rejimi izlemek için bilenlere kulak vermek gereklidir; ama bu ilişki bir ikna biçimini almalıdır. Akla yatkın olması, koşullara ve zamana gerektiği gibi uyması için, bedensel perhiz aynı zamanda bir düşünce, bir önlem sorunu da olmalıdır. İlaçlar ya da ameliyatlar, bunlara maruz kalan beden üzerine etki yaparken, rejim ruha hitap eder ve ona ilkeler aşılar. Platon *Kanunlar*'da[186] da bu nedenle iki tür doktoru birbirinden ayırır: Kölelere uygun olan (bunlar da çoğu zaman kölelik durumundan gelirler) ve açıklama yapmaksızın salık vermekle yetinenler ile doğuştan özgür olup özgür insanlarla muhatap olanlar: Bunlar ilaç vermekle yetinmez, hastayla diyaloğa girer, ondan ve arkadaşlarından bilgi toplar, hastayı eğitir, ona öğüt verir, aklı yattığı zaman kendisine uygun olan yaşamı sürdürmesine yardımcı olabilecek türden gerekçeler-

186. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), IV, 720 b-e.

le onu ikna eder. Özgür insan, bilge doktordan, salt sağaltıma olanak sağlayan araçlardan öte, yaşamının bütünü için akılcı bir temel alır.[187] *Hatıralar*'ın küçük bir bölümü, rejimi insanın kendisiyle ilişkisinin somut ve etkin pratiği olarak gösterir. Bu bölümde, Sokrates'in, çömezlerini kendilerine ait konumlar çerçevesinde "kendilerine yetme becerisine sahip" kişiler kılmaya çalıştığı görülür. Ve bu amaçla onlara (ister kendisinin ister bir başka öğretmenin yanında) bir erdem adamının yalnızca kendisine yararlı olacak şeyin saptadığı sınırlar içinde ve daha ileriye gitmeden neler bilmesi gerektiğini öğrenmelerini öğütler: Geometri, astronomi, matematik konusunda gerekli olanı öğrenmeli-
200 dirler. Ama Sokrates onları "sağlıklarına özen gösterme"ye de özendirir. Ve edinilen bir bilgiye dayandırılması gereken bu "özen", kişinin kendisine göstereceği sıkı bir özenle de pekiştirilmelidir: Kişi kendisi üzerinde gözlem yapmalı ve buna ek olarak önem taşıyan yazma ve kaydetme çalışmaları yapılmalıdır: "Herkes kendini incelesin ve en mükemmel sağlığı korumak için hangi besinin, hangi içeceğin, hangi idmanın kendisine uygun geldiğini kaydetsin." İyi bir beden yönetimi, bir yaşam sanatına dönüşmek için öznenin kendisi tarafından gerçekleştirilen bir yazıya dökme işleminden geçmelidir; özne bu kayıttan geçerek özerkliğini kazanabilecek ve kendisi için iyi olanla kötü olan arasında ne olduğunu bilerek bir seçim yapabilecektir: "Kendinizi böyle incelerseniz, der Sokrates çömezlerine, sağlığınız için iyi olanı sizden daha iyi belirleyecek bir hekimi zor bulursunuz.[188]

Bütünüyle bakıldığında bir yaşama sanatı olarak ele alınan perhiz pratiği, hastalıkları önlemeye ya da sağaltımları tamamlamaya yönelik bir önlemler bütününden farklıdır. Kendini bedeni için doğru, gerekli ve yeterli kaygıyı duyan bir özne olarak kurmak isteyen insan başlı başına bir yönteme başvuracaktır. Bu kaygı, yaşamın ana ya da gündelik etkinliklerini aynı zamanda hem bir sağlık hem de bir ahlâk hedefi haline getiren, bedenle onu çevreleyen öğeler arasında koşullara bağlı bir strateji tanımlayan ve nihayet bireyin kendisini akılcı bir tutumla donatmasını amaçlayan ve gündelik yaşamın bir ucundan öbür ucuna giden bir kaygıdır. Bakalım yaşamın bu akla ve doğaya uygun biçimde yönetilmesi çerçevesinde *aphrodisia*'lara nasıl bir yer ayrılıyordu?

---

187. Bkz. Platon, *Timée* (*Timaios*), 89 d. Düşünür rejim üzerine söylediklerini burada şöyle özetler: "Canlının bütünü, bedensel bölümü, bu bölümü yönetme ya da onun tarafından yönetilme üzerine söylediğimiz yeter."
188. Ksenophon, *Mémorables* (*Hatıralar*), IV, 7.

Hippokrates derlemesine dahil olan, perhiz bilgisi üzerine yazılmış iki kitap günümüze ulaşmıştır. Bunlardan biri ve daha eski olanı, aynı zamanda daha kısadır: *Peri diaites hugiaines, Sağlıklı Rejim.* Uzun süre, bu kitabın *İnsanın Doğası Üzerine*'nin son bölümünü oluşturduğu düşünülmüştür.[189] İkinci kitap ise *Peri diaites*'tir (*Rejim Üzerine*) ve daha geliştirilmiş bir yapıttır. Ayrıca, Oribase, *Tıp Derlemesi*'nde[190], Diokles'in hijyeni konu alan ve titizlikle bir gündelik yaşam kuralı sunan metnine yer vermiştir; Paul d'Egine'in yapıtlarında bulunan,[191] çok kısa bir metin de yine, –IV. yüzyılın sonralarında yaşamış olan– Diokles'e atfedilir: Bu metinde yazar, kişinin ilk hastalık belirtilerini anla- 201
yabilmesi için kimi bilgiler ve mevsimlik rejim üzerine birkaç genel kural vermektedir.

Sağlıklı Rejim başlıklı eser *aphrodisia*'lar konusunda tek söz etmezken, *Peri diaites*'te bu konuyla ilgili bir dizi öğüt ve buyruk yer alır. Yapıtın ilk bölümü, rejimin düzenlenme biçimini yönlendirmesi gereken genel ilkeler üzerine düşünceler biçiminde sunulur. Gerçekten de yazar, kendisinden öncekilerin birçoğunun şu ya da bu özel konuyla ilgili olarak güzel öğütler verdiğini, ama bunların hiçbirinin ele almayı düşündüğü konu hakkında tam bir sunum yapmadığını söyler; çünkü insanların perhizi konusunda düzgün biçimde yazabilmek için genel olarak insan doğasını, bu doğanın kökenindeki yapıyı (*he ex arches sustasis*) ve bedeni buyruğu altına alması gereken ilkeyi (*to epicrateon en toi somati*) "tanımak ve ayırt edebilmek" gerekir.[192] Yazar, rejimin iki temel öğesi olarak beslenme ve idmana değinmektedir; idman, besin ve içeceğin karşılamaya çalıştıkları sarfiyata neden olan şeydir.

Metnin ikinci bölümü, bakış açısı olarak, rejimin kapsamına giren öğelerin özellikleri ve etkilerini ele alarak perhiz bilgisi uygulamasını geliştirmektedir. Bölgeler –yüksek ve ya da alçak, kurak ya da nemli, şu ya da bu rüzgârları alan– konusundaki değerlendirmelerden sonra, besinler (ince ya da kalın öğütülmeleri, hamurun ne zaman yoğurulduğu, ne miktar suyla karıştırıldığına göre ele alınan buğday ya da arpa; kökenlerine göre ayrı ayrı ele alınan etler; cinslerine göre değerlendi-

189 Bkz. W.H.S. Jones, Hippokrates'in *Tüm Eserleri*'nin IV. cildine "Giriş" (Loeb Classical Library).

190. Oribase, *Collection Médicale* (*Tıp Derlemesi*), III. cilt, s-168 ve 182.

191. Paul d'Egine, *Chirurgie*-çev. R. Briau (*Cerrahi*). Klasik dönemdeki perhiz bilgisi için bkz. W.D. Smith "The Development of Classical Dietetic Theory" (Klasik perhiz bilgisi kuramının gelişmesi), *Hippocratica,* (1980), s. 439 ve 448.

192. Hippokrates, *Du Régime* (*Rejim Üzerine*), I, 2, 1.

rilen meyve ve sebzeler), kusmalar, uyku, idmanlar (görme, işitme, ses, düşünce ya da gezinme gibi doğal olanlar; yarış ya da uzun mesafe koşuları, kol hareketleri, yerde ya da topla, toz içinde yapılan ya da yağlı güreşler) tek tek gözden geçirilir. Rejim öğelerinin bu sıralamasında, cinsel etkinliğe (*lagneie*) yalnızca bir yandan banyolar ve yağlanmalar, bir yandan da kusmalar arasında, kısaca değinilir; ve bu etkinlikten yarattığı üç etki bağlamında söz edilir. Bu etkilerden ikisi niteldir: İdmanın (*ponos*) şiddetinden ve nemli bir öğenin atılmasından kaynaklanan ısınma; bunun karşılığında, idman etleri erittiği için ortaya çıkan nemlenme. Üçüncü öğe niceldir: Boşalma zayıflamaya yol açar. "Duhul zayıflatır, nemlendirir ve ısıtır; hareketten ve nem salgıla-

maktan ötürü ısıtır; boşalmadan dolayı zayıflatır ve idmanın yol açtığı erimeden arta kalan maddeden ötürü de nemlendirir."[193]

Buna karşılık, *Rejim Üzerine*'nin üçüncü bölümünde *aphrodisia*'larla ilgili kimi buyruklara rastlanır. Üçüncü bölüm, ilk sayfaları itibarıyla büyük bir sağlık takvimi biçiminde, mevsimlerin ve bu mevsimlere uygun olan rejimlerin sürekli almanağı biçiminde hazırlanmıştır. Ama yazar, idmanlarla besinler arasındaki doğru dengeyi saptamak için genel bir reçete vermenin olanaksızlığına dikkati çeker; şeyler, bireyler, bölgeler ve zamanlar arasındaki farklılıkların dikkate alınmasının gerekliliğini belirtir[194]; dolayısıyla bu takvim, bir zorunlu reçeteler bütünü olarak değil, koşullara uydurulması gereken stratejik ilkeler biçiminde okunmalıdır. Özetle metnin ikinci bölümü daha çok rejim öğelerini kendi özellikleri ve içkin özgüllükleri bağlamında ele alırken (ki burada *aphrodisia*'lara ancak şöyle bir değinilmiştir), üçüncü bölümün başlangıç kısmı daha çok konumdan kaynaklanan değişkenlere ayrılmıştır.

Yıl tabii ki dört mevsime ayrılmıştır. Ama mevsimler de kendi aralarında birkaç hafta, hatta birkaç günlük daha kısa dönemlere ayrılır. Çünkü her mevsime özgü özellikler, çoğu zaman kademeli bir biçimde gelişmektedir. Rejimi aniden değiştirmek her zaman tehlikelidir: tıpkı aşırılıklar gibi ani değişiklikler de zararlıdır; "özellikle bir şeyin başka bir şeye dönüştüğü durumlarda az az (*to kata mikron*) yapma yöntemi emin bir kuraldır." Bu nedenle de "her mevsimde rejimin her öğesini az az (*kata mikron*) değiştirmek gerekecektir."[195] Böylece kış

193. *A.g.e.*, II, 58, 2.
194. *A.g.e.*, II, 67, 1-2.
195. *A.g.e.*, III, 68, 10. Aynı yönde bkz. Hippokrates, *De la nature de l'homme* (*İnsanın Doğası Üzerine*), 9 ve *Aphorismes* (*Aforizmalar*), 51. Aynı tema, Pseudo-Aristoteles metni *Problèmes*'de (*Sorunlar*), XXVIII, 1 ve Diokles'in *Régime*'inde (*Rejim*), Oribase, III, s. 181'de yer almaktadır.

rejimi, mevsimin gerektirdiği gibi, Ülker'in batışından gündönümüne kadar uzanan kırk dört günlük bir dönemle, tamamen aynı uzunluktaki bir ikinci döneme ve onu izleyen on beş günlük bir yumuşama dönemine ayrılır. İlkbahar Arkturus'un doğuşu ve kırlangıçların gelişinden ekinoksa değin süren otuz iki günlük bir dönemle başlar; bundan sonra mevsim sekizer günlük altı döneme ayrılır. Sonra iki evreye sahip olan yaz gelir: Ülker'in batışına değin süren on beş günde, kişi "kış rejimi"ne hazırlanmalıdır.

Yazar bu küçük alt bölümlerin her biri için tam bir rejim önermez. Yılın farklı zamanlarına özgü niteliklere göre, az ya da çok ayrıntı vererek bütünsel bir strateji tanımlar. Bu strateji, bir karşıtlık, direnme ya da en azından yerini doldurma ilkesine uyar: Bir mevsimin soğuğu, bedenin aşırı soğumasını engellemek için ısıtıcı bir rejimle dengelenmelidir; buna karşılık aşırı sıcak, yumuşatıcı ve soğutucu bir rejim gerektirir. Ama bu strateji, bir öykünme ve uygunluk ilkesine de uymalıdır: Ilık ve yavaş yavaş değişen mevsime, yumuşak ve dereceli bir rejim gerekir; bitkilerin büyümeye hazırlandıkları dönemde, insanlar da aynı yönde davranarak, bedenlerinin gelişmesini hazırlamalıdır; aynı biçimde, kışın ağaçlar sertleşir ve güçlenir; insanlar da soğuktan kaçmayıp "cesur" bir biçimde ona göğüs germekle güç kazanırlar."[196] *Aphrodisia*'ların kullanılması da, metnin ikinci bölümünde yer alan genel formüle göre, bu genel ortam çerçevesinde, soğukla sıcağın, kuraklıkla nemin dengelenmesi üzerinde yaratacağı etkilere göre düzenlenir. *Aphrodisia*'lara ilişkin öğütler, genellikle besin konusundaki buyruklar ve idmanlar ya da kusma konusundaki öğütler arasında yer alır. Ülker'in batımından ilkbahar ekinoksuna değin süren kış soğuk ve nemli bir mevsim olduğundan, bu dönemdeki rejim kurutucu ve ısıtıcı olmalıdır: Dolayısıyla, haşlanmış yerine kızarmış et, buğday ekmeği, az miktarda kuru sebze, az sulandırılmış ama az miktarda şarap; bol ve her tür idman (koşu, güreş, gezinti); bedeni hep çok ısıtan koşu taliminden sonra soğuk, tüm diğer idmanlardan sonra sıcak banyolar; özellikle bedenleri soğumaya yatkın olan yaşı ilerlemiş erkekler için daha sık cinsel ilişki; nemli bünyeler için ayda üç kez; kuru eğilimliler için iki kez kusturucu gerekmektedir.[197] Havanın daha sıcak ve kurak olduğu ve bedenin gelişmeye hazırlanması gerektiği ilkbahar döneminde, hem haşlanmış hem kızarmış et yemeli, yaş sebze almalı, banyo yapmalı, cinsel ilişki ve kusturucu miktarını azaltmalıdır; bedenin "saf bir ten"e sahip olması için ayda iki kez, sonraları daha da seyrek olarak kusmalıdır. Ülker'in doğuşundan sonra, yaz geldiğinde, rejim

196. Hippokrates, *Du régime* (*Rejim Üzerine*), III, 68, 6 ve 9.
197. *A.g.e.*, III, 68, 5.

esas olarak kuraklıkla mücadele edecektir: bu durumda hafif, beyaz ve sulandırılmış şaraplar içmeli, arpa ekmeği, haşlanmış ya da ısıtma tehlikesi taşımıyorsa çiğ sebze yemeli; kusturucu hiç almamalı ve cinsel ilişkileri olabildiğince azaltmalıdır (*toisi de aphrodisioisin hos hekista*): idmanları azaltmalı, bedeni kurutan koşular ve güneş altında yürüyüşlerden kaçınmalı, toz içinde güreşi tercih etmelidir.[198] Arkturus'un doğuşu ve sonbahar ekinoksu yaklaştıkça rejimi daha yumuşak ve daha nemli kılmak gerekir; cinsel rejim konusunda özel bir şey söylenmemiştir.

Diokles'in *Rejim Üzerine*'si, Hippokrates'inkine göre daha az gelişmiştir. Buna karşılık, metnin büyük bir bölümünü kaplayan gündelik
204 lik zaman planı konusunda çok daha ayrıntılıdır: Hemen uyanmayı izlemesi ve bedenin tutukluğunu azaltması gereken friksiyonlardan, yatma zamanı geldiğinde yatakta alınması gereken konuma ("ne çok yayvan, ne fazla kasılmış", özellikle de sırtüstü olmaması gereken konum) değin günün tüm önemli anları, yani banyolar, friksiyonlar, kusmalar, gezintiler, uygun besinler, incelenmiştir.[199] Cinsel haz konusu, yalnızca mevsim değişimleri bağlamında ve birkaç genel denge ilkesinin anlatılmasından sonra ele alınmıştır: "Bedenimizin gücünün başka bir güç tarafından azaltılmaması sağlığımız açısından çok önemli bir noktadır." Ama yazar, kısa ve genel değerlendirmelerle yetinir; ilkin "hiç kimse çok sık ve sürekli olarak duhule başvurmamalıdır"; duhul, "soğuk, nemli, çabuk parlayan, bağırsakları gaz yapan insanlara daha uygun; zayıf olanlara ise, tersine daha az uygundur." Duhulün daha zararlı olduğu yaş dönemleri vardır, yaşlılık ya da "çocukluktan ergenliğe götüren" dönemler gibi...[200] Daha geç bir dönemde yazılmış olan bir metnin, Diokles'in Kral Antigones'e yazdığı mektubun cinsel haz konusunda önerdiği tasarrufun, genel çizgileriyle Hippokrates'inkine son derece yakın olduğu görülür: Kış mevsimindeki gündönümünde, ki bu kişinin nezleye daha eğilimli olduğu dönemdir, cinsel etkinlik kısıtlanmamalıdır. Ülker'in yükselme döneminde, ki bu bedende acı safranın hâkim olduğu dönemdir, cinsel eylemlere oldukça ölçülü biçimde yaklaşmak gerekir. Hatta kara safranın organizmayı etkisi altına aldığı dönemde, yaz mevsimindeki gündönümünde, cinsel etkinlikten tamamen vazgeçmeli; ve bu perhizi kusma konusunda olduğu gibi sonbahar ekinoksuna değin sürdürmelidir.[201]

198. *A.g.e.*, III, 68, 11.
199. Oribase, *Collection médicale* (*Tıp Derlemesi*), III, s. 168 ve 178.
200. *A.g.e.*, s. 181.
201. Paul d'Egine'de, *Chirurgie* (*Cerrahi*). Cinsel rejimin bu mevsimlere göre değişen ritmi uzun süre kabul gördü. Aynı tema imparatorluk döneminde Celse'de de karşımıza çıkar.

Bu haz rejiminde birçok nokta dikkate değer niteliktedir. Özellikle idmanlara, hele hele besinlere ayrılan yerin yanında cinsel ilişki sorununa ayrılan yerin kısıtlılığı ilgi çekicidir. Nitelikleri ve alınma koşullarıyla (gerek yılın mevsimleri, gerekse organizmanın özel durumu olsun) besinler, perhizle ilgili düşüncede cinsel etkinlikten çok daha önemlidir. Öte yandan, rejim kaygısının hiçbir zaman eylemlerin biçimlerine ilişkin olmadığını belirtmek gerekir: Cinsel ilişki türü, "doğal" pozisyon, uygun olmayan pratikler, mastürbasyon, ya da daha sonraları onca önem kazanacak dışarı boşalma ve gebeliği önleyici yöntemler üzerine hiçbir şey söylenmemiştir.[202] *Aphrodisia*'lar, önemli olan şeyin, bunların alabileceği değişik biçimler tarafından belirlenmediği etkinlikler olarak blok halinde ele alınmıştır; tek düşünülen, etkinliğin olup olmaması ve hangi sıklıkta, hangi koşullarda gerçekleşmesi gerektiğidir. Sorunsallaştırma, temel olarak nicelik ve koşullar çerçevesinde oluşur. 205

Hatta bu nicelik kesin sayısal bir belirlenme biçiminde de ele alınmaz. Hep bütünsel bir kestirim düzeyinde kalınır: Hazları daha "geniş çapta" (*pleon*), ya da daha az miktarda (*elasson*), hatta olabildiğince az (*hos hekista*) kullanmaktan söz edilir. Bu da cinsel etkinliğe kesin bir dikkat göstermenin yararsız olduğu değil, bedenle bedenin içinde bulunduğu ortam arasındaki kimi nitelikleri –kuraklık, sıcak, nemlilik, soğuk– devreye sokan bir etkinliğin ritmini önceden ve herkes için belirlemenin olanaksız olduğu anlamına gelmektedir. Gerçekten de, cinsel eylemler perhiz konusu oluyorlar ve "sınırlandırılmayı" gerektiriyorlarsa, bunun nedeni söz konusu eylemlerin –bedenin hareketleri ve tohumun atılması– ısınma, soğuma, kuruma ya da nemlendirme etkileri yaratmalarıdır. Bu eylemler, bedenin dengesini sağlayan öğelerin düzeyini alçaltır ya da yükseltirler, dolayısıyla bu denge ile aynı öğelerin dış dünyadaki işleyişi arasındaki ilişkiyi de değiştirirler: Nemli ve soğuk bir beden için uygun olan kuruma ve ısınma, eğer hava ve iklim kendiliğinden sıcak ve kuruysa daha az yararlı olacaktır. Perhiz, nicelikler saptamamalı ve ritimler belirlememelidir: O, ancak genel özellikleri tanımlanabilen ilişkiler çerçevesindeki nitel dönüşüm ile gerekli kılınan uyarlamalar arasındaki pazarlığı yapmalıdır. Bu arada, Pseudo-Aristoteles metni *Sorunlar*'ın yazarının, bu nitelik fizyolojisinin (yani kadınların genel olarak soğuk ve nemli, erkeklerin ise sıcak ve kuru olmalarının) en ünlü ilkelerinden birinden hareketle, cinsel ilişki için uygun mevsimin her iki cins için aynı olmadığı sonucunu çı-

202. Bununla birlikte Diokles'te (Oribase, III, s. 177) ihtilam olmayı kolaylaştıran sırt pozisyonuyla ilgili düşünceler de dikkate alınmalıdır.

karan tek kişi olduğu söylenebilir: Yazara göre erkeklerin cinsel eyleme en çok itildikleri mevsim kış, kadınların ise buna en fazla eğilimli oldukları dönem yazdır.[203]

Böylece perhiz bilgisi, cinsel pratiği biçimlerine ve her birinin taşıdığı değere göre farklılaşan bir eylemler bütünü olarak değil, kişinin zamandizinsel belirtilere göre bütünsel olarak katılacağı ya da frenleyeceği bir etkinlik biçiminde ele alır. Bu rejim, söz konusu noktalardan ötürü daha sonra Hıristiyan öğretisinde karşımıza çıkacak kimi düzenlemelere yakın olarak görülebilir. Gerçekten de Hıristiyan öğretisinde cinsel etkinliği sınırlamak için kullanılan bazı ölçütler zamansaldır. Ama bu ölçütler yalnızca daha kesin olmakla kalmaz, aynı zamanda
206 çok farklı bir biçimde devreye girer: Dinsel tören yılı, âdet dönemi, gebelik ya da lohusalık gibi.[204] Buna karşılık, eski tıbbi rejimlerde değişiklikler kademelidir ve serbest olanla yasak olan biçiminde bir ikiliye göre şekillenmek yerine sürekli, az ile çok arasında gidip gelen bir düzen önerirler. Cinsel eylem, içinde yer aldığı zaman sınırlarına göre meşru ya da gayrimeşru bir pratik olarak değil, kişiyle dünyanın, bünyeyle iklimin, bedenin nitelikleriyle mevsimin niteliklerinin kesişme noktalarında yer alarak az ya da çok zararlı sonuçlara yol açabilen ve dolayısıyla az ya da çok kısıtlayıcı bir düzene uyması gereken bir etkinlik olarak görülür. Cinsel etkinlik, düşünmeyi ve ihtiyatlı olmayı gerektiren bir pratiktir. Bu nedenle, cinsel hazzın aynı biçimde ve herkes için geçerli olacak "mesai günleri"ni saptamak söz konusu değildir. Söz konusu olan, uygun anları ve sıklıkları en iyi biçimde belirlemektedir.

C. RİSKLER VE TEHLİKELER

Aphrodisia pratiğini yumuşatmayı gerektiren bu rejim, cinsel edimlerin kendiliklerinden ve doğalarından dolayı kötü olduğu koyutuna dayanmaz. *Aphrodisia*'lar hiçbir zaman ilkesel olarak aşağılama konusu değildir. Onlarla ilgili olarak ortaya çıkan sorun bir kullanma, bedenin ve dış koşulların durumuna göre derecelendirilmesi gereken bir kullan-

203. Pseudo-Aristoteles, *Problèmes* (*Sorunlar*), IV. 26 ve 29 (Bkz. Hippokrates, *Du régime—Rejim Üzerine*, I, 24, 1).

204. Bu noktada, J.-L. Flandrin'in *Un temps pour embrasser* (*Öpüşme Zamanı*) adlı kitabına bakmak gerekir. Yapıt, VII. yüzyılın kaynaklarından hareketle, serbest zamanlarla yasak zamanların paylaşımının önemini ve bu ritme bağlılığın aldığı farklı biçimleri gösterir. Bu zaman dağılımının, Yunan perhiz bilgisindeki koşullara ilişkin stratejilerden ne denli farklı olduğu görülmektedir.

ma sorunudur. Öte yandan, titiz bir rejime başvurmanın ve cinsel etkinliği kesin bir dikkat konusuna dönüştürmenin gerekliliği, bu etkinliğin sonuçları konusunda belli bir endişenin dışavurulduğu iki dizi neden tarafından doğrulanır:

1. Birinci nedenler dizisi cinsel eylemin kişinin bedeni üzerindeki etkilerine ilişkindir. Cinsel etkinliğin olumlu etkiye yol açtığı mizaçlar vardır: Örneğin balgam fazlalığı olan kişiler. Çünkü cinsel etkinlik, bu durumu yaratan sıvıların dışarı atılmasını sağlar; ya da sindirim bozukluğu olanlar, bedeni eriyip tükenen ve karınları soğuk, kuru olanlar.[205] Bunlar için de durum aynıdır; buna karşılık vücudu ve kafası kan, safra gibi hayati sıvılarla dolu olanlar için cinsel etkinlik daha çok zararlı sonuçlar doğurur.[206]

Yine de bu ilkesel tarafsızlık ve bağlamsal çiftyönlülüğe karşın, cinsel etkinlik oldukça düzenli biçimde kuşku uyandıran bir konu olmuştur. Diogenes Laertios'un, Pythagoras'ın, mevsimlik bir rejimin genel kuralının doğrudan doğruya sürekli bir seyrekleşme ve içkin bir zararlılık iddiasıyla bağdaştırıldığını dile getiren bir sözünü aktarır: "*Aphrodisia*'larla yazın değil kışın ilgilenmek gerekir, sonbahar ve ilkbaharda ise bu ilgi son derece ölçülü olmalıdır. Zaten bu etkinlik her mevsimde yorucu ve sağlık açısından kötü bir şeydir." Yine Diogenes Pythagoras'ın kendisine aşk için hangi zamanın tercih edilmesi gerektiğini soranlara verdiği şu yanıtı da aktarır: "Zayıf düşmek istediğiniz zaman."[207] Ama bu tür bir çekinceyi dile getiren sadece Pythagorasçılar değildir; "olabildiğince az" kuralı ve "en az zarar" arayışı, salt tıbbi ve hijyenik amaçlar güden metinlerde de ele alınır: Diokles'in *Perhiz*'i haz kullanımının "en az hasar"a (*hekista enochloi*) yol açacağı koşulları saptamayı amaçlar.[208] Pseudo-Aristoteles metni *Sorunlar*, cinsel eylemin etkilerini, bitkilerin köklerinin kaybedilmesiyle sonuçlanan koparılma olgusuyla karşılaştırarak ancak dayanılmaz gereksinim durumlarında ilişkiye geçmeyi öğütler.[209] Haz kullanımının ne zaman yararlı, ne zaman zararlı olduğunu belirtmesi gereken bir perhiz bilgisi dolayımıyla, kısıtlayıcı bir düzene yönelik genel bir eğilimin belirdiği görülür.

Bu kuşku pek çok önemli organın cinsel etkinlikten etkilendiği ve bu etkinliğin kötüye kullanılmasından zarar görebileceği düşüncesinde kendini gösterir. Aristoteles beynin cinsel eylemin etkilerini duyumsa-

205. Hippokrates, *Du régime* (*Rejim Üzerine*), III, 80, 2.
206. *A.g.e.*, III, 73 ve 2.
207. Diogenes Laertios, *Vie des Philosophes* (Peri bion, dogmaton kai spophthegmaton–*Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*), VIII, 1, 9.
208. Oribase, *Collection médicale* (*Tıp Derlemesi*), III, 181.
209. Pseudo-Aristoteles, *Problèmes* (*Sorunlar*), IV. 9, 877 b.

yan ilk organ olduğunu belirtir, çünkü beyin tüm bedenin "en soğuk öğesi"dir; organizmadan "saf ve doğal bir ısıyı" çıkardığından ötürü, meni salgılama genel bir soğuma etkisi yaratır.[210] Diokles hazzın aşırılığından özel olarak etkilenen organlar arasında idrar torbasını, böbrekleri, akciğerleri, gözleri ve omuriliği saymaktadır.[211] *Sorunlar*'a göre bundan en çok etkilenen gözler ve beldir, bunun nedeni ya bu organların eyleme diğerlerinden daha fazla katılmaları ya da ısı fazlasının buralarda bir sıvılaşmaya yol açmasıdır.[212]

Bu çoğul organik bağıntılar, elzem tasarruf kurallarına uymadığı durumlarda cinsel etkinliğe yakıştırılan çeşitli patolojik etkileri açıklar. Bütünsel bir cinsel etkinlik yokluğunun –en azından erkeklerde[213]– yol 208 açabileceği rahatsızlıklara pek sık değinilmediğini de belirtmek gerekir. Cinsel etkinliğin kötü düzenlenmesinden doğan hastalıklar çoğu zaman aşırılıkla ilgili hastalıklardır. Hippokrates'in *Hastalıklar Üzerine*'de tanımladığı ve aynı nedenlere bağlı olarak Batı tıbbında da oldukça uzun zaman var olan ünlü "sırt veremi" bunlar arasındadır; bu "daha çok yeni evlilerde" ve "cinsel ilişkilere düşkün kişilerde" rastlanan bir hastalıktır; çıkış noktası iliktir (ilik, ileride göreceğimiz gibi, içinde meninin bulunduğu bölüm olarak görülür); hastalık omurga boyunca bir karıncalanma duygusu verir; meni uykuda kendiliğinden idrara ve dışkıya karışır; kişi kısırlaşır. Bu hastalığın yanı sıra solunum zorluğu ve başağrısı da hissedilirse, insan ölebilir. Yumuşatıcı ve boşaltıcı bir perhiz iyileşme sağlayabilir ama ancak şarap, beden eğitimi ve *aphrodisia*'lar konusunda bir yıl süren tam bir perhiz sonrası sonuç alınabilir.[214] *Salgınlar*'da hazların aşırılığının vahim hastalıklara neden olduğu kişilere değinilir: Bir Abderalıda, cinsel ilişki ve içki, mide bulantısı, kalp sancısı, susama hissi, siyah idrar, dil şişmesi ile başlayan bir ateşe yol açmıştır; hasta birçok kez tekrar kötüleşmiş ve ateş tekrar yükselmiş, ancak yirmi dördüncü günde iyileşme gerçekleşmiştir;[215] buna karşılık Melibealı bir delikanlı uzun süre aşırı içki ve cinsel hazdan sonra bağırsak ve solunum rahatsızlıklarıyla başlayan bir hastalığın yirmi dördüncü gününde çıldırarak ölmüştür.[216]

---

210. Aristoteles, *De la génération des animaux* (*Hayvanların Doğuşu Üzerine*), V, 3, 783 b.
211. Oribase, *Collection médicale* (*Tıp Derlemesi*), III, s. 181.
212. Pseudo-Aristoteles, *Problèmes* (*Sorunlar*), IV, 2, 876 a-b.
213. İleride, cinsel birleşmenin, tersine, kadınlar için sağlık etkeni olduğunu göreceğiz. *Sorunlar*'ın yazarı yine de, sağlam ve iyi beslenen erkeklerin cinsel etkinlikleri olmadığı takdirde, safra sorunları olduğunu belirtir (IV, 30).
214. Hippokrates, *Des maladies* (*Hastalıklar Üzerine*), II, 51.
215. Hippokrates, *Épidémies* (*Salgınlar*), III, 17, onuncu vaka.
216. *A.g.e.*, III, 18, on altıncı vaka.

Atletlerin çoğunlukla aşırılığı nedeniyle kınanan rejimleri ise tersine cinsel perhizin doğurduğu yararlı sonuçlara örnek olarak gösterilir. Platon, *Kanunlar*'da Olimpiyatı kazanan Tarenteli İssos'la ilgili olarak bu konuya değinir: "Ruhunda itidalle birlikte hem tekniğe hem de güce sahip olan" bu kişi öylesine hırslıydı ki, kendini idmana verdiği sürece "söylendiğine göre ne bir kadına ne de bir oğlana asla yaklaşmamıştır." Crison, Astylos ve Diopompe[217] hakkında da aynı gelenek yaygındı. Bu alışkanlığın kökeninde kuşkusuz birçok tema kesişiyordu: Yarışmalarda ve çarpışmalarda başarı koşullarından birini oluşturan geleneksel bir perhiz teması; aynı zamanda da cinsel eylemin dışarıda çarçur edeceği gücün bütünlüğünü korumak için bedene gerekli olan bir tasarruf teması bunlardan bazılarıdır. Kadınlar, organizmalarına ge- 209/F14
rekli olan akıntının düzenli biçimde oluşması için cinsel ilişkiye gereksinirler, oysa erkekler en azından kimi durumlarda tohumlarını tutabilirler; onların katı perhizi, kendilerine zarar vermek şöyle dursun, güç bütünlüklerini korur; bu bütünlüğün birikimini sağlar, yoğunlaştırır ve nihayet onu eşi bulunmaz bir noktaya ulaştırır.

Dolayısıyla, hem kendisi bir kötülük olarak görülmeyen bir etkinliğin adil dağılımını, hem de "az"ın her zaman "çok"a üstün olarak görüldüğü kısıtlayıcı bir tasarrufu bir arada barındıran bu düzen düşüncesine ilişkin bir paradoks vardır. Bedenin, üreme yeteneğine sahip etkili bir madde üretmesi doğal da olsa, bu maddeyi bedenden alıp dışarıya atan eylem ilkede doğaya uygun da olsa, sonuçlarından dolayı tehlikeli olma riskini de taşır; en önemli ya da duyarlı organlarıyla tüm beden, doğanın istemiş olduğu eksilmenin bedelini fazlasıyla ödeme tehlikesiyle karşı karşıyadır ve kendi gücüyle bedenden kurtulmaya çalışan bu maddeyi tutma, bedene en yoğun enerjisini vermek için bir araç olabilecektir.

2. Döl kaygısı da, hazların kullanılmasında gösterilmesi gereken titizliğe bir gerekçe oluşturur. Çünkü her ne kadar doğanın insanların devamını ve türün sürekliliğini sağlamak için cinslerin birleşmesini düzenlemiş olması ve bu nedenle de cinsel ilişkiyi böylesine güçlü bir hazza bağlamış olması kabul görmekteyse de, bu dölün en azından niteliği ve değeri açısından duyarlı olduğu da dikkate alınmaktadır. Hazzı rastgele almak kişi için tehlikelidir; kişi buna ilaveten rastlantıya göre ve öylesine döl verirse, ailesinin geleceğini tehlikeye atmış olur. Platon *Kanunlar*'da ana babanın ve tüm sitenin ilgili olduğu bu amaca yönelik olarak alınması gereken önlemlerin önemini görkemli bir biçimde anlatır. Düğünde, eşlerin ilk ilişkisi sırasında dikkat edilmesi ge-

---

217. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), VIII, 840 a.

reken şeyler vardır: İlk eylemler için öngörülen tüm değerler ve tehlikeler burada belirirler: O gün, o gece insan bu konudaki her hatadan kaçınmalıdır, "çünkü başlangıç, insanların içine yerleşen ve kendisine inananlar ona gereken onuru verdikleri takdirde her şeyi kurtaracak olan bir tanrıdır." Buna ilaveten, evlilik yaşamı boyunca da ihtiyatlı olmak gerekir, çünkü kimse tanrının döllenmeye "hangi gün ve hangi gece yardım edeceğini bilmez." Bu yüzden de "yıl boyunca ve yaşam süresince" özellikle de kişinin üreme yetisine sahip olduğu dönem süresince bilerek sağlıksız, ölçüsüz ve adaletsiz hiçbir şey yapmamaya özen gösterilmelidir, çünkü bu tür her şey çocuğun ruhu ve bedenine nüfuz eder"; "ne olursa olsun dünyaya zavallı varlıklar getirme" tehli-
210 kesi belirir.[218]

Kuşkulanılan tehlikeler ve bu nedenle öğütlenen örnekler üç büyük sorunla ilişkilidir. Bunların birincisi ana babanın yaşıdır. Erkeğin en güzel döl verme yetisine sahip olduğu varsayılan yaş görece ileridir: Platon'a göre otuz, otuz beş yaş arası civarı... Kızlar içinse evlenme olasılığını on altıyla yirmi yaş arasında öngörür.[219] Benzer bir zamandizinsel fark Aristoteles için de elzem görünür. O, bu farkı çocukların sağlamlığı için gerekli bulur; bu farkla eşlerin üreme yetisinin azaldığı ve bu nedenle döllenme olmamasının arzulandığı yaşa birlikte varacaklarını hesaplar; ayrıca yaşamın bu döneminde dünyaya gelen çocuklar, ana babaları yaşlanma dönemine ulaştıklarında nöbeti onlardan devralma avantajına sahip olacaklardır; "bu nedenle kızların evlilik dönemini on sekiz yaş, erkeklerin ise otuz yedi ya da biraz daha erken olarak saptamak gerekir. Cinslerin birleşmesi, bu zaman sınırları içinde ve beden gücünün doruğundayken gerçekleşecektir.[220]

Bir başka önemli sorun da ana babanın "perhiz"idir: Tabii ki aşırılıklardan kaçınma ve sarhoşken ürememeye özen göstermenin yanı sıra sürekli ve genel bir rejim de uygulamak gerekir. Ksenophon Lykurgos'un yasalarını ve ana babaların sağlık konumları dolayısıyla çocukların iyi konumda olmalarını sağlayacak önlemleri övmekteydi: Anne olmaya hazırlanan genç kızlar şarap içmemeli ya da sulandırılmış şarap içmeliydi; ekmek ve et kendilerine ölçülerek verilirdi; erkekler gibi beden eğitimi yapmaları gerekirdi; hatta Lykurgos her iki cinsin de

---

218. *A.g.e.*, VI, 775 e.

219. Platon, *Lois* (Kanunlar), IV, 721 a-b ve VI, 785 b. *République*'te (*Devlet*) erkeklerin "yasal" doğurganlık çağları yirmi beşle elli, kadınlarınkiyse yirmi ile kırk yaş arası olarak saptanmıştır (V, 460 e).

220. Aristoteles, *Politique* (*Politika*) VII, 16, 1 355 a. Atina'da evlenme yaşlarıyla ilgili olarak bkz. W.K. Lacey, *The Family in Classical Greece* (*Klasik Yunan'da Aile*), 1968, s. 106-107 ve 162.

sağlıklı olduğu durumda daha sağlam dölleri olacağı kanısıyla, erkekler arasında olduğu gibi kadınlar arasında da yarışma ve karşılaşmalar düzenlenmesini kurumlaştırmıştı.[221] Aristoteles ise, atletik ve fazla sıkı bir rejimden yana değildi; bir yurttaş için uygun olan ve onun etkinliğine gereken konumu sağlayan (*euexia politike*) bir rejimi tercih ediyordu: "Kişinin mizacı yorgunluğa alıştırılmalıydı, ama ne sert çalışmalarla ne de atletinki gibi tek bir çalışma için değil, özgür insanlara uygun olan etkinliklere yönelik olarak alıştırılmalıydı." Aristoteles, kadınlar için ayrı tür nitelikler kazandıracak bir rejim arzuluyordu.[222]

Yılın ya da mevsimin güzel ve sağlıklı çocuklara sahip olmaya en
uygun zamanına gelince, bunun karmaşık bir öğeler bütününe bağlı ol- 211
duğu düşünülürdü. Platon'da evliliğin, çiftlerin üremesi istenen ve buna izin verilen ilk on yılında eşlerin doğru biçimde davranmasını kollayan kadın denetçilerinin dikkati kuşkusuz bu tür önlemler üzerine yoğunlaşmalıydı.[223] Aristoteles, hızlı bir biçimde, döneminin hekimleri ve doğa bilginlerinin bu konuda öğretebilecekleri bilgiye değinir. Ona göre karı kocalar tüm bu derslere aşina olmak zorundadırlar: "Gerçekten de hekimler, bedenin üremeye olumlu biçimde açık olduğu zamanlar üzerine uygun bilgiler verirler (genel uygulamaya göre bu dönem kış mevsimidir); "fizikçi"lere (doğa bilginlerine) gelince, onlar da kuzey ya da güney rüzgarlarıyla ilgili tercihlerini belirtirler.[224]

Tüm bu vazgeçilmez nitelikteki bakım işlemleri dolayısıyla, üreme davranışının, kendisini tehdit eden tüm tehlikelerin safdışı bırakılması beklenen oranda başarı sağlanması için büyük bir dikkat, hatta başlı başına ahlâksal bir tutum gerektirdiği görülür. Platon, eşlerin her ikisinin de siteye "olabilecek en güzel ve en iyi çocukları" vermek zorunda olduklarını akılda tutmaları (*dianoeisthei*) olgusunun üzerinde durur. İnsanlar giriştikleri işte, o işi "düşündükleri ve akıllarını kullandıkları" zaman başarılı, akıllarını kullanmadıkları ya da akılsız oldukları" zaman da başarısız olduklarına göre, eşlerin bu görevi üzerine yoğun biçimde düşünmeleri gerekir. Dolayısıyla koca "karısına ve çocukları-

221. Ksenophon, *République des Lacédémoniens* (*Lakedaimonion Politeia–Sparta Devleti*), I, 4. *Lois*'da (*Kanunlar*) Platon ana babanın çocuk yapma anında sarhoş olmalarının zararlı etkileri üzerinde durur.

222. Aristoteles, *Politique* (Politika), VII, 16, 1 335 b. Ksenophon'a göre, Sparta'da genç evliler, sağlam bir soya sahip olmak için pek sık görüşmemek zorundaydılar. "Bu koşullarda karı koca birbirlerini daha çok arzularsa ve eğer çocukları olursa, bu çocuklar, karı kocanın birbirinden bıkmış olacakları durumundakine oranla daha sağlam olurlar." (*République des Lacédémoniens–Lakedaimonion Politeia–Sparta Devleti*, I, 5).

223. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), VI, 784 a-b.

224. Aristoteles, *Politique* (*Politika*), VII, 16, 1 335 e.

na dikkat etmeli (*prosecheto ton noun*), kadın da özellikle ilk doğumun öncesinde dikkatli olmalıdır."[225] Bu konuda Pseudo-Aristoteles metni *Sorunlar*'da yer alan bir not anımsatılabilir: Eğer insanların çocukları çoğu zaman kendilerine benzemiyorsa, bunun nedeni, sadece o anda –cinsel eylem sırasında– yaptıkları işi düşünecekleri yerde ruhlarının birçok yönden çalkantıda olmasıdır.[226] Bu daha sonra, ten dünyasında cinsel eylemin kesin bir niyete, yani döl vermeye bağlanması biçiminde, bu eylemin doğrulanması için gerekli bir kural olacaktır. Burada, cinslerarası ilişkinin ölümcül bir hataya dönüşmemesi için böylesi bir niyetin bulunması gerekmez. Yine de bu niyetin amacına ulaşması ve kişiye çocukları sayesinde yaşamını sürdürme ve sitenin yaşamına katkıda bulunabilme olanağını sağlaması için, ruhun başlı başına bir çaba göstermesi gerekir: Bu, hazların kullanılmasını çevreleyen ve doğanın kendilerine yakıştırdığı amacı tehdit eden tehlikeleri uzaklaştırmak için duyulan sürekli kaygıdır.[227]

D. EDİM, SARFİYAT, ÖLÜM

Ancak, hazların kullanılması, kişinin kendi bedeniyle olan ilişkisi çerçevesinde ve fiziksel rejimin tanımlanması aşamasında bir sorun olarak görülüyorsa, bunun nedeni yalnızca bu kullanımın kimi hastalıkların kökeninde yer alabileceğinden kuşkulanılması ya da çocuklar üzerindeki etkilerinden korkulması değildir kuşkusuz. Cinsel eylem Yunanlar tarafından bir kötülük olarak algılanmamıştır; onlar için etik bir aşağılama söz konusu değildir. Ama metinler bu etkinlikle ilgili bir kaygıya tanıklık ederler. Ve bu kaygı üç odak çerçevesinde yer alır: Edimin biçimi, bedeli ve bağlı olduğu ölüm. Yunan düşüncesinde cinsel edimin salt olumlu bir değerlendirilmesini görmek yanlış olur. Tıbbi ve felsefi düşünce, cinsel edimi, şiddetinden ötürü kişinin kendisi üzerinde kurması gereken denetim ve hâkimiyeti tehdit eden; yol açtığı bitkinlikten dolayı kişinin korumak ve ayakta tutmak zorunda olduğu gücü tüketen ve türün yaşamasını sağlarken bireyin ölümcüllüğünü belirleyen bir şey olarak betimler. Eğer haz rejimi bu denli önemliyse, bu yalnızca aşırılığın hastalığa yol açabilecek olmasından değil, genel olarak cinsel etkinlik bağlamında insanın hâkimiyetinin, gücünün ve

225. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), VI, 783 e.
226. Pseudo-Aristoteles, *Problèmes* (*Sorunlar*), X, 10.
227. Platon, *Lois*'da (*Kanunlar*), çocuğun ahlâksal oluşumuna yardım etmek amacıyla hamile kadının çok yoğun haz ve acılardan uzak bir yaşam sürmesini ister. (VII, 792, d-e).

yaşamının söz konusu olmasındandır. Bu etkinliğe bir rejimin enderleştirilmiş ve stilize edilmiş biçimini vermek, insanın kendini gelecekteki kötülüklere karşı koruması anlamını taşır. Cinsel etkinliğin böyle ele alınması, aynı zamanda kişinin kendisini, şiddetini denetleyip onu uygun sınırlar içinde kullanabilecek, enerjisinin özündeki kaynağı koruyabilecek ve çocuklarının doğumunu öngörerek kendi ölümünü kabullenebilecek bir birey olarak eğitmesi, alıştırması ve sınaması anlamına da gelir. *Aphrodisia*'larla ilgili fiziksel rejim, bir sağlık önlemi olmakla birlikte, aynı zamanda da bir varoluş talimi, yani bir *askesis*'tir.

1. Edimin şiddeti

Platon *Philebos*'ta hazzın etkilerini aşırı boyutlara vardığında acıya karışması bağlamında betimlerken *aphrodisia*'ları düşünür: Haz "tüm bedeni kasar, kimi zaman onu sıçratacak kadar sıkar ve renkten renge sokarak olabilecek her türlü devinimden geçirip soluk soluğa bırakarak, anlamsız çığlıklarla genel bir aşırı uyarılma yaratır... Ve giderek ya başkaları ya da hastanın kendisi, tüm hazlarla ölesiye doyuma ulaştığını söyler; ve bu nedenle, kendini ne denli az tutabiliyorsa ve ne denli az itidalliyse, gitgide hazların peşinden o denli yoğun bir biçimde koşacaktır (*akolastoteros, aphronesteros*).[228]"

Cinsel doyumun küçük bir sara biçimine sahip olduğu düşüncesi Hippokrates'e atfedilir. En azından Aulus-Gellius'un aktarımı bunu hatırlatır: "Kutsal Hippokrates'in cinsel ilişki (*coitus venereus*) hakkındaki düşüncesi şöyleydi: Bu ilişki bizim 'comitiale' olarak adlandırdığımız korkunç hastalığın bir bölümüdür. Onun, 'bir cinsin birleşmesi küçük bir saradır' sözünü söylediği aktarılırdı."[229] Gerçekte bu formül Demokritos'a aittir. İlk sayfalarında cinsel edimin ayrıntılı betimlemesini veren Hippokratesçi *Üreme Üzerine* kitabı ise farklı bir gelenek içinde, Apollonialı Diogenes geleneği içinde yer alır. İskenderiyeli Clemens tarafından da onaylanan bu geleneğin gönderme yaptığı şey, patolojik *comitial* rahatsızlık modeli değil, mekanik, ısınmış ve köpüren sıvı modeliydi: "Kimileri, der *Eğitimci*, canlı varlığın tohumunun kanın özü için gerekli olan köpük olduğunu varsayar. İlişki öncesi sarılmalar sırasında iyice çalkalanan ve erkeğin doğal ısısıyla ısınan kan bir köpük oluşturur ve meni damarlara yayılır. Apolloniali Diogenes'e göre *aphrodisia* adını bu olay açıklamaktadır."[230] Hippokrates derleme-

---

228. Platon, *Philèbe* (*Philebos*), 47 b.
229. Aulus Gellius, *Nuits attiques* (*Noctes Atticae–Attike Geceleri*), XIX, 2.
230. İskenderiyeli Clemens. *Le Pédagogue* (*Paidagogos–Eğitimci*), I, 6, 48. Bkz. R. Joly, Hippokrates'in *Tüm Eserleri*'ne not, XI, cilt, C.U.F.

sinin *Üreme Üzerine* başlıklı kitabı, sıvı, çalkalanma, ısı ve yayılan köpüğün genel temasından hareketle tümüyle "boşalma şeması" olarak adlandırılabileceğimiz şey çevresinde düzenlenmiş bir şema sunar; bu şema, erkekten kadına olduğu gibi aktarılır; işte bu şema, erkek ve kadın rolleri arasındaki ilişkileri, hem karşılama ve yarışma, hem de birinin diğeri üzerinde hâkimiyeti ya da düzenleyici gücü anlamında deşifre etmeye yarar.

Cinsel eylem, kökeninden itibaren meni salgılamaya götüren şiddete dayalı bir mekanik olarak çözümlenir.[231] Öncelikle cinsel organın sürtünmesi ve tüm bedenin girdiği devinim, genel bir ısınmaya yol açma sonucunu doğurur; çırpınmayla birleşen bu ısınmanın yarattığı et-
214 ki, tüm bedene yayılan sıvıya öyle bir akışkanlık verir ki, sıvı sonunda çalkalanan tüm sıvılar gibi "köpürür" (*aphrein*). O anda bir ayrılma (*apokrisis*) olayı meydena gelir. Köpüren bu sıvının "daha güçlü ve daha yağlı" (*to ischurotaton kai piotaton*) bölümü beyne ve omuriliğe yönelir ve omurilikten bele kadar iner. İşte o zaman sıcak köpük böbreklere geçer ve oradan da hayalar aracılığıyla penise vararak şiddetli bir heyecanla (*tarache*) dışarı atılır. Başlangıç noktasında, cinsel birleşme ve "cinsel organın sürtünmesi" söz konusu olduğunda iradi olan bu süreç, tamamen iradedışı da gelişebilir. *Üreme Üzerine*'nin yazarının değindiği ihtilam durumunda böyle olur: Çalışma ya da başka bir eylem uykudan önce bedenin ısınmasına yol açmışsa, sıvı kendiliğinden köpürmeye başlar: "Sank[illegible]hul anındaymış gibi davranır"; ve boşalma, kuşkusuz düşlerin ya da en azından bazı düşlerin, bedenin o anki durumunun yansıması olduğu konusunda sık sık anılan ilkeye göre, bir düşün imgeleri eşliğinde gerçekleşir.[232]

Hippokrates'in betimlemesi, erkeğin cinsel edimiyle kadınınki arasında genele ilişkin bir tekbiçimlilik kurar. Süreç hemen hemen aynıdır, şu farkla ki, kadın için ısınmanın hareket noktası, duhul sırasında erkek cinsel organı tarafından uyarılan rahimdir: "Kadınlarda cinsel organ duhulde sürtüştüğünden ve rahim harekette olduğundan, rahmin bedenin geri kalan kısmına haz ve ısı veren karıncalanma gibi bir şeye tutulduğunu söylüyorum. Kadın da bedeninden hareketle kimi zaman rahmin içine, kimi zaman dışarıya boşalır."[233] Aynı tür madde ve aynı tür oluşum (ısınma ve ayrılma yoluyla kandan doğan meni), aynı mekanizma ve sonunda aynı boşalma edimi... Bununla birlikte yazar, edimin niteliğine değil de özgün şiddetine ve buna eşlik eden hazzın

231. Hippokrates, *De la génération* (*Üreme Üzerine*), I, 1-3.
232. *A.g.e.*, I, 3.
233. *A.g.e.*, IV, 1.

yoğunluk ve süresine bağlı olarak kimi farklara değinir. Edimin kendi-
sinde, kadının hazzı erkeğinkinden daha az yoğundur çünkü erkekte sı-
vı atımı ani bir biçimde ve çok daha şiddetli olur. Buna karşılık kadın-
da haz edimin en başında belirir ve tüm duhul boyunca sürer. Onun
hazzı ilişki boyunca erkeğe bağımlıdır; bu haz ancak erkek "kadını
azat ettiği"nde durur; ve eğer kadın erkekten önce orgazm olursa yine
de hazzı kaybolmaz, yalnızca başka bir biçimde duyumsanır.[234]

Hippokrates'in metni, erkek ve kadındaki bu tekbiçimli iki edim
arasında aynı zamanda hem nedensellik, hem de rekabetle ilişkili bir
bağlantı kurar: Bir anlamda erkeğin kışkırtıcı rolünü oynadığı ve son
zaferi elinde tutmasının gerektiği bir karşılaşma gibidir bu. Erkek haz-
zının, kadınınki üzerindeki etkilerini açıklamak için metin –tıpkı Hip- 215
pokrates derlemesinin kuşkusuz oldukça eski olan kimi bölümleri gi-
bi– su ve ateşteki iki öğeye ve sıcakla soğuğun karşılıklı etkilerine baş-
vurur; erkeğin sıvısı kimi zaman uyarıcı, kimi zaman soğutucu rol oy-
nar; her zaman sıcak olan kadın öğesine gelince, bu da bazen ateş, ba-
zen sıvıyla tasarımlanır. Eğer kadının zevki "meninin rahme düştüğü
anda" yoğunlaşırsa, bu, üzerine şarap döküldüğünde daha da parlayan
ateş biçiminde oluşur; tersine erkeğin boşalması kadının hazzına son
veriyorsa, bu da sıcak suyun üzerine dökülen soğuk su gibidir: Kayna-
ma o anda durur.[235] Böylece benzer maddeleri harekete geçiren ama
karşıt niteliklere sahip iki edim, cinsel birleşmede karşı karşıya gelir:
Güce karşı güç, kaynamaya karşı soğuk su, ateşe dökülen alkol. Ama
ne olursa olsun, belirleyen, düzenleyen, körükleyen, egemen olan er-
keğin edimidir. Hazzın başlangıcını ve sonunu belirleyen odur. Ka-
dının organlarının iyi çalışmasını sağlayarak onun sağlığını gözeten de
odur: "Eğer kadınlar erkeklerle ilişki kurarlarsa, sağlıkları daha iyi,
tersi durumda da daha kötü olur. Çünkü bir yandan rahim duhul ile
nemlenir, kuru kalmaz; oysa kuru olduğunda şiddetle ve gerektiğinden
fazla kasılır; ve böyle kasılınca bedene acı verir. Öte yandan, duhul ka-
nı ısıtarak ve nemlendirerek âdet kanamasının işini kolaylaştırır; oysa
âdet kanı akmazsa kadınların bedeni hastalanır."[236] Erkeğin duhulünün
vuku bulması ve menisinin akması, kadın bedeni için niteliklerinin
denge ilkesi ve sıvılarının gerektiği gibi akmasının anahtarıdır.

Tüm cinsel etkinliğin –her iki cins için de– algılanışının hareket
noktası olan bu "boşalma şeması", tabii ki erkeksi modelin neredeyse
dışlayıcı egemenliğini gösterir. Kadının edimi tam anlamıyla bunun ta-

---

234. *A.g.e.*, IV, 1.
235. *A.g.e.*, IV, 2.
236. *A.g.e.*, IV, 3.

mamlayıcısı değil, daha çok eşidir, ama sağlık için de haz için de ona bağımlı olan zayıflatılmış bir türü biçimindeki eşidir. Tüm dikkati bu boşalma eyleminin temeli olarak görülen köpüksü akıntı anında odaklaştırmakla, cinsel etkinliğin merkezine şiddeti neredeyse bastırılmaz bir mekanik ve denetlenmesi zor bir güç ile belirlenen bir süreç yerleştirilir; ama aynı zamanda da hazların kullanılmasında önemli bir sorun olarak tasarruf ve sarfiyat konusu ortaya atılır.

2. Sarfiyat

Cinsel edim, bedenden, yaşamı aktarma yeteneğine sahip olan, ama bu-
216 nu kendisinin de kişinin varlığına bağlı olması ve bu varlığın bir bölümünü taşıması sayesinde yapabilen bir maddeyi koparıp alır canlı varlık. Tohumunu dışarı atmakla, yalnızca bedenindeki fazla bir sıvıyı atmaz; kendi varlığı için büyük önem taşıyan öğelerden de yoksun kalır.

Meninin bu değerli olma niteliğini tüm yazarlar aynı biçimde açıklamaz. *Üreme Üzerine*, meninin kaynağıyla ilgili iki yaklaşımı kaynak alır. Bunlardan birine göre meni kafadan gelir: Beyinde oluşup bedenin alt kısımlarına omurilikten iner. Diogenes Laertios'un dediğine göre, Pythagorasçı yaklaşımın genel ilkesi budur: Burada meni "kendinde sıcak bir buhar taşıyan bir beyin damlasıdır": Bu beyinsel madde parçasından daha sonra "sinirler, etler, kemikler, saçlar oluşacak; içerdiği sıcak soluktan ceninin ruhu ve duyusu doğacaktır.[237] Tohumun oluşumunda başın bu ayrıcalığına, Hippokrates'in metni de, kulak kenarlarına bir çizik yapılan erkeklerin –eğer cinsel ilişkide bulunma ve boşalma yeteneğini buna rağmen sürdürebilirlerse– miktar olarak az, güçsüz ve kısır menileri olduğunu anımsatarak katılır: "Çünkü, der, meninin büyük bölümü baştan gelir, kulaklardan omuriliğe iner. Bu yol, sonradan kabuklaşan çizgiden dolayı sertleşmiştir."[238]

Ancak *Üreme Üzerine* adlı kitapta başa tanınan bu ayrıcalık, tohumun bedenin bütününden kaynaklandığını söyleyen genel ilkeyi dışlamaz: Erkeğin menisi "bedenin içinde bulunan tüm yaşamsal sıvılar"dan gelir ve bu, "tüm bedenden cinsel organa giden damarlar ve sinirler sayesinde"[239] gerçekleşir; meni, "tüm bedenden, onun katı ve yumuşak bölümlerinden" ve dört çeşidiyle birden"* tüm sıvılardan

---

237. Diogenes Laertios, *Vie des philosophes* (*Peri bion, dogmaton kai apophthegmaton–Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*), VIII, 1, 28.
238. Hippokrates, *De la génération* (*Üreme Üzerine*), II, 2.
239. *A.g.e.*, I, 1.
* Kan, safra, kara safra (karaciğerin ürettiği varsayılan sıvı) ve balgam (ç.n.)

kaynaklanır";[240] kadın da "tüm bedeninden hareketle boşalır"[241]; kız ve erkek çocuklar ergenlikten önce tohum atmıyorlarsa, bunun nedeni o yaşta damarların "meninin akmasına olanak vermeyecek denli" ince olmasıdır.[242] Ne olursa olsun, ister tüm bedenden, ister daha çok baştan gelsin, tohum, yaşam sıvısının "en güçlü bölümü"nü ayıran, yalıtan ve yoğunlaştıran bir sürecin sonucu olarak görülür: *To ischurotaton.*[243] Bu güç, tohumun yağlı ve köpüksü olma niteliği ve atılmasındaki şiddette kendini gösterir. Bu gücün bir kanıtı da, atılan miktar ne denli az olursa olsun, duhul sonrası mutlaka hissedilen halsizliktir.[244]

Aslında tohumun kökeni, tıbbi ve felsefi yazında bir tartışma konusu olarak süregelmiştir. Bununla birlikte –ve önerdikleri açıklamalar ne olursa olsun– bu yazınlar, tohumun yaşamı aktarmasını ve bir başka canlı varlığa yaşam vermesini sağlayan şeyi açıklamak durumunda kalmıştır. Peki tohumsal öz, gücünü kaynaklandığı kişide bulunan yaşam kaynaklarından başka nereden alabilirdi ki? Öz, verdiği varlığı, kaynaklandığı canlıdan almak ve koparmak durumundaydı. Buna göre her meni atımında kişinin en değerli öğelerinden çıkan ve o kişiden eksilen bir şeyler bulunur. *Timaios*'un tanrısal felsefesi böylece tohumu insanlarda bedenle ruhun, ölümle ölümsüzlüğün birleştiği noktaya yerleştirir. Bu nokta, kafatasındaki yuvarlak bölümde ölümsüz ruhun, sırttaki uzun bölümde de ölümlü ruhun merkezini taşıyan omuriliktir: Yaşamın "ruhu bedene zincirleyen bağları, ölümlü türe kök kazandırmak için gelip ilikte bağlanır."[245] Bedenin gereksindiği ve onda saklı kalan nem, iki büyük sırt damarı yoluyla ilikten gelir. Bir başka kişiye yaşam vermek için cinsel organdan çıkan tohum da buradan türer. Canlı varlıkla çocukları tek ve aynı yaşam kaynağına sahiptirler.

Aristoteles'in çözümlemesi Hippokrates'inkinden olduğu gibi Platon'unkinden de çok farklıdır. Bu çözümleme, yerleşim yeri konusunda da mekanizmalar konusunda da çok farklıdır. Öte yandan, onda da aynı şekilde değerli bir maddeden yoksun kalma ilkesine rastlanır. *Hayvanların Üremesi*'nde meni, beslenmenin tortusal ürünü (*perittoma*) olarak açıklanır: Tıpkı organizmanın beslenme yoluyla edindiği büyüme kaynakları gibi gerekli olan, çok küçük miktarlarda yoğunlaşmış nihai üründür meni. Sonuç olarak, Aristoteles'e göre, beslenmenin bedene kazandırdığı maddelerin ulaştığı son hal, bir bölümü her gün

240. *A.g.e.*, III, 1.
241. *A.g.e.*, IV, 1.
242. *A.g.e.*, II, 3.
243. *A.g.e.*, I, 1 ve 2.
244. *A.g.e.*, I, 1.
245. Platon, *Timée* (*Timaios*), 73 b.

bedenin tüm bölümlerine giden ve belli olmaksızın bu bölümlerin büyümesini sağlayan, diğeri ise kadının rahmine girdiğinde ceninin oluşması sonucunu doğuracak olan atımı bekleyen bir maddenin belirmesine yol açar.[246] Dolayısıyla kişinin gelişmesi ve üremesi aynı öğelere dayanır ve kökenlerini aynı maddede bulurlar; büyüme öğeleri ve meni sıvısı kişinin yaşamını sürdüren ve bir başka kişinin doğumunu sağlayan bir beslenme ameliyesinden kaynaklanan bir çifttir. Bu koşullarda, tohumun boşaltılmasının tüm beden için önemli bir olay olduğu anlaşılır: Bu tohum, bedenden, organizmanın uzun bir çalışmasının sonucu olan ve doğalarından dolayı "bedenin tüm bölümlerine gidebilen", böylece de katıldıkları takdirde o bedeni büyütebilen öğeleri yoğunlaştırdığı için değerli olan bir maddeyi koparıp alır. Aynı biçimde bu –insanın organizmasını geliştirmeye gerek duymaksızın yalnızca yenilemekle yetinebileceği bir yaşta pekâlâ mümkün olan– atımın, gıdanın tüm kaynaklarının gelişim amacıyla kullanıldığı gençlikte neden gerçekleşmediği de anlaşılmaktadır; bu yaşta "her şey önceden sarf edilmiştir" der Aristoteles; yaşlılıkta da meni üretiminin yavaşlaması anlaşılır bir şeydir: "Organizmanın gerçekleştirdiği sindirim yeterli değildir."[247] Kişinin yaşamı boyunca –gelişmeye gereksindiği gençlikten ayakta durmaya zorlandığı yaşlılığa değin– üreme gücüyle gelişme ya da kendini sürdürme yeteneği arasındaki bu tamamlayıcılık ilişkisi kendini belli eder.

218

Tohum, ister tüm organizmadan elde edilsin, ister bedenle ruhun eklemlendiği yerden kaynaklansın, ister besinlerin uzun içsel ameliyesi sonunda oluşsun, onu dışarıya atan cinsel edim canlı için önemli bir sarfiyat oluşturur. Doğanın insanların çocukları olmasını düşünmelerini sağlama amacına uygun olarak, haz da bu eyleme eşlik edebilir. Yine de cinsel edim bizzat varlığın kendisi için güçlü bir sarsıntı oluşturur, bir varlığın içerdiğinin önemli bir bölümünün bedeni terk etmesine neden olur. Aristoteles cinsel ilişkiyi izleyen "apaçık" sarsıntıyı böyle açıklar[248]; *Sorunlar*'ın yazarı, delikanlıların ilk kez cinsel ilişkide bulundukları kadından tiksinmelerine bu açıklamayı getirir[249]; böylesi dar bir hacim –bu hacim hayvanlara oranla insanlarda yine de daha geniştir– çerçevesinde, kendi varlığı için temel olan öğelerin bir bölümün-

246. Aristoteles, *De la génération des animaux* (*Hayvanların Doğuşu Üzerine*), 724 a-725 b).
247. *A.g.e.*, 725 b.
248. *A.g.e.*, 725 b. Ayrıca bkz. Pseudo-Aristoteles, *Problèmes*, (*Sorunlar*), IV, 22, 879 a.
249. Pseudo-Aristoteles, *Problèmes* (*Sorunlar*), IV, II, 877 b.

den yoksun kalmaktadır canlı.[250] Cinsel hazların kullanılmasındaki aşırılığın, Hippokrates'in sırt veremi konusunda betimlediği gibi kimi durumlarda nasıl ölüme bile götürebileceği böylece anlaşılmaktadır.

3. Ölüm ve ölümsüzlük

Tıbbi ve felsefi düşünce, cinsel etkinlikle ölümü yalnızca aşırı sarfiyat korkusu bağlamında bir araya getirmez. Bu tür düşünce, soyu sürdürmenin amacının canlıların yok oluşunu önlemek ve bütünüyle ele alındığında, bireylere verilemeyen sonsuzluğu türe sağlamak olduğu saptamasıyla, bizzat üreme ilkesinde de bu ikisini (cinsel etkinlikle ölümü) birbirine bağlar. Hayvanlar cinsel ilişkide bulunuyor ve bu ilişki onlara yavrular veriyorsa, bu, –*Kanunlar*'da belirtildiği gibi– türün, zamanın akışına aralıksız eşlik etmesi içindir; türün ölümden kurtulmasının yolu budur: Tür, "çocuklarının çocuklarını" bırakarak ve aynı kalarak, "üreme yoluyla ölümsüzlüğe katkıda bulunur."[251] Cinsel edim, Platon için de, Aristoteles için de ölüme mahkûm bireysel yaşamla –ki cinsel eylem bu yaşamın en değerli güçlerinden bir bölümünü alır– türün sürmesiyle somut bir biçim alan ölümsüzlüğün kesişme noktasında yer alır. Bu iki yaşam arasında yer alan, onların birbirine bağlanmasını ve birincinin kendi çapında ikinciye katılmasını sağlayan cinsel ilişki, yine Platon'un dediği gibi kişiye kendini "yeniden tomurcuklandırma" (*apoblastema*) olanağı veren bir "düzen" (*mechane*) oluşturur.

Platon'da, hem yapay hem de doğal olan bu bağ, bir ölümlü yapıya özgü olan kendini sürdürme ve ölümsüz olma isteğiyle güçlenir.[252] Diotima, *Şölen*'de, böyle bir arzunun, üreme hevesine kapılıp "bu aşk işleri yüzünden hasta düşen" ve "döllerini kurtarma uğruna kendi yaşamlarını bile feda etmeye" hazır hayvanlarda var olduğunu söyler.[253] Aynı arzu, yaşam bittiğinde görüntüsüz ve isimsiz bir ölü olmayı arzulamayan insanoğlunda da vardır;[254] işte bunun için, der *Kanunlar*, kişi evlenmek ve en iyi koşullarda döl vermek zorundadır. Ama oğlanları seven bazı kişilerde, bedene tohum akıtmayı değil de ruha yaşam vermeyi ve kendiliğinden güzel olana can vermeyi kışkırtan da aynı arzudur.[255] Aristoteles'in *Ruh Üzerine*[256] gibi kimi erken dönem metinlerinde cin-

250. *A.g.e.*, IV, 4 ve 22.
251. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), IV, 721 c.
252. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 206 e.
253. *A.g.e.*, 207 a-b.
254. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), IV, 721 b-c.
255. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 209 b.
256. Aristoteles, *De l'âme* (*Ruh Üzerine*), II, 4, 415 a-b.

sel etkinliğin ölüm ve ölümsüzlükle olan bağı, hâlâ sonsuz olana katılma isteğinin biraz "platonikleştirici" biçimiyle ifade edilir; *Doğuş ve Bozuluş Üzerine*[257] ya da *Hayvanların Üremesi Üzerine* gibi daha geç dönem metinlerinde ise, bu bağ, varlıkların doğanın düzeni içinde varlığa, var olmayana ve en iyiye ilişkin bir varlıkbilimsel ilkeler bütününe göre farklılaşmaları ve dağılmaları biçiminde düşünülür. Aristoteles, *Hayvanların Üremesi Üzerine*'nin ikinci kitabında, ereksel nedenlerden hareketle niçin hayvanların ürediğini ve cinslerin ayrı olarak var olduğunu açıklamayı amaçlayarak, varlıkların çoğulluğunun varlıkla olan ilişkilerini düzenleyen temel ilkelerden bazılarına değinir: Yani kimi şeylerin sonsuz ve ilahi olduğunu, bazılarının ise isterlerse var olup istemezlerse var olmayacaklarını; güzel ve ilahi olanın her zaman en iyi olduğunu, sonsuz olmayanın ise en iyiye de en kötüye de katılabileceğini; var olmanın var olmamadan, yaşamanın yaşamamadan, canlı olmanın cansız olmadan evla olduğunu belirtir. Ve oluşa tabi olan varlıkların ancak ellerinden geldiğince sonsuz olabileceklerini anımsatarak, hayvanların üremesinden söz edilebileceğini ve bunların birey olarak sonsuzluktan dışlandıklarını, ancak tür olarak sonsuz olabildikleri sonucuna varır: "Sayısal olarak", hayvan "ölümsüz" olamaz çünkü varlıkların gerçekliği tikel olandadır; ve "ölümsüz" olduğu takdirde sonsuz olabilir; ama ancak bir tür olarak...[258]

Böylece cinsel etkinlik ölümle yaşamın, zaman, oluş ve sonsuzluğun geniş ufkunda yer alır. Ve bu etkinlik, birey ölmeye koşullu olduğundan ve bir anlamda onun ölümden kurtulabilmesi için de gerekli kılınmıştır. Kuşkusuz bu felsefi spekülasyonlar hazların kullanımı ve düzeni konusundaki düşünce içinde doğrudan mevcut değildir. Ama Platon'un evlenme konusunda önerdiği "ikna edici" yasamada –bu yasama, "sitelerdeki doğumların kökeninde" yer aldığından tüm yasaların ilki olmalıdır– bu konuya nasıl görkemle yaklaştığı görülebilir: "İnsanlar otuz, otuz beş yaşlarında evleneceklerdir, zira insan türü, doğadan kazandığı bir özelliğiyle, belli bir ölümsüzlük parçasına sahiptir. Bu ölümsüzlük parçasına yönelik arzu da bütün insanlarda, girilen bütün ilişkilerde doğuştan mevcuttur. Çünkü ünlenme ve öldükten sonra isimsiz kalmama hırsı bu arzuyla aynı kapıya çıkar. Öte yandan insan ırkının, süre boyunca eşlik ettiği ve edeceği zamanın bütünüyle doğal

257. Aristoteles, *De la génération et de la corruption* (*Peri genessos kai Phtoras–Doğuş ve Bozuluş*), 336 b.
258. Aristoteles, *De la génération des animaux* (*Hayvanların Doğuşu Üzerine*), II, 1, 731 b-732 a.

bir yakınlığı vardır; işte bu nedenle, insan, dünyaya çocuklarının çocuklarını bıraktığı ve böylece (hep aynı olan birliğinin sürekliliği sayesinde) üreme yoluyla sonsuzluğa katkıda bulunduğu için ölümsüzdür."[259] *Kanunlar*'ın muhatapları, yasa koyucuların böyle uzun değerlendirmelere alışık olmadıklarını bilirler. Ama Atinalı, bu konuların da tıbba benzediğini belirtir; tıp, aklıselim sahibi ve özgür insanlara hitap ettiğinde, temel kuralları dile getirmekle yetinemez; açıklamak, nedenler ileri sürmek ve hastanın yaşam tarzını düzene sokması için onu ikna etmek zorundadır. Birey ve tür, zaman ve sonsuzluk, yaşam ve ölüm üzerine böyle açıklamalarda bulunmak, bir anlamda yurttaşların cinsel etkinliklerini ve itidalli yaşamlarının mantıklı düzenini "sempatiyle ve bu sempati sayesinde daha yumuşakbaşlılıkla" kabul etmelerini sağlamaktır.[260]

***

Yunan tıbbı ve felsefesi insanın hem *aphrodisia*'lar, hem de kendi bedeni konusunda doğru bir kaygıya sahip olması için bunları nasıl kullanması gerektiği üzerine düşünmüştür. Bu sorunsallaştırma, bu eylemlerde, biçimleri ve olası çeşitleri açısından kabul edilebilir olanlarla zararlı ya da "anormal" olanlar arasında bir ayırım yapma sonucunu doğurmamıştır. Ancak, bunları kitlesel ve bütünsel olarak bir etkinliğin ifadesi biçiminde değerlendirerek, kişinin koşullara bağlı olarak bu etkinliğin yararlı yoğunluğu ve uygun dağılımını sağlamasına yardım edecek ilkeleri saptama amacını yüklenmiştir. Bununla birlikte, böylesi bir tasarrufun açıkça kısıtlayıcı eğilimleri, bu cinsel etkinliğe ilişkin bir endişeye tanıklık eder. Bu, aşırılıkların olası sonuçlarına ilişkin, özellikle de tüm cinsel etkinliği tek başına tanımladığı düşünülen erkeksi, boşalmacı ve "doruk nokta"cı bir şemaya göre algılanan cinsel edime ilişkin bir endişedir. Böylece, cinsel edime ve onun seyrekleştirilme biçimlerine verilen önemin yalnızca bedende yarattığı olumsuz etkilerle değil de, kendiliğinden ve doğal olarak, irade dışında kalan bir şiddet, gücü tüketen bir sarfiyat, kişinin gelecekteki ölümüne bağlı üreme olmasıyla da ilişkili olduğu görülmektedir. Cinsel edim, kötülükle bağıntılı olduğundan değil, kişinin kendisiyle olan ilişkisini ve ahlâksal özne olarak oluşumunu tehdit ettiğinden dolayı endişe verir: Cinsel edim, ölçülü olmadığı ve gerektiği gibi dağıtılmadığı takdirde, iradedışı güçlerin boşalmasına, enerjinin zayıflamasına ve onurlu bir

259. Platon, *Lois* (*Kanunlar*) IV, 721 b-c.
260. *A.g.e.*, 723 a.

soy bırakmaksızın ölüme neden olur.

Bu üç büyük kaygı temasının eski kültüre özgü olmadığı söylenebilir: Cinsel eylemi akıtılan tohumun "erkeksi" biçimiyle özdeşleştirerek onu şiddetle, sarfiyatla ve ölümle bağdaştıran bu kaygının ifadesi sık sık ve başka yerlerde de görülür. Eski Çin kültürü konusunda Van Gulik'in topladığı belgeler aynı temanın varlığını gösterir. Bastırılamaz ve yüksek bedelli eyleme duyulan korku, bu tür eylemin beden ve sağlık üzerindeki etkilerinin yarattığı endişe, kadınla ilişkinin bir yarış biçiminde tasarlanması, iyi düzenlenmiş bir cinsel etkinlik sayesinde nitelikli bir soy edinme kaygısı[261]... Ama eski Çin'deki "yatak odası" kitapları, bu endişeyi klasik Yunan'da rastlanandan çok farklı bir biçimde yanıtlar; eylemin şiddeti karşısında duyulan endişe ve tohumunu yitirme korkusu, gönüllü feragat yöntemlerini gündeme getirir; karşı cinsle karşılaşma, onun elinde tuttuğu yaşamsal kaynakla ilişkiye girme ve onu alarak kendisinden yararlanabilmek üzere içselleştirme olarak algılanmaktadır: Öyle ki, iyi sürdürülen bir cinsel etkinlik yalnızca her tehlikeyi safdışı bırakmakla kalmaz, varoluşun güçlenmesi ve gençleşme yöntemi etkisine de bürünebilir. Geliştirme ve idman, bu durumda, eylemin kendi akışı, onu destekleyen güçlerin ilişkisi ve nihayet bağlı olduğu hazza bağlıdır; eylemin sonuçlandırılmasının düşünülmemesi ya da belirsiz biçimde ertelenmesi, ona haz konusunda en yoğun etkiyi kazandırır. Çok belirgin etik amaçlarla, denetlenen, düşünülen, çoğaltılan ve uzatılan bir cinsel etkinliğin olumlu etkilerini olabildiğince yoğunlaştırmaya çalışan bu "erotik sanat"ta zaman –eylemi sona erdiren, bedeni yaşlandıran ve ölümü getiren zaman– baştan savılır.

Hıristiyan ten öğretisinde de kolaylıkla buna çok yakın endişe temaları bulunabilir: Eylemin iradedışı şiddeti, kötülükle yakınlığı ve yaşamla ölüm ilişkisindeki yeri gibi. Ama Aziz Augustinus, arzunun bastırılamaz gücünde ve cinsel edimde düşüşün başlıca izlerinden birini görür (bu iradedışı hareket insan bedeninde Tanrı'ya karşı çıkan insanın isyanını yeniden üretir); kilise öğretisi, kesin bir takvim üzerinde ve eylemlerin tabi tutulması gereken ayrıntılı bir morfolojiyi temel alarak tasarruf kurallarını saptar; nihayet evlilik öğretisi, üremeye ilişkin amaca hem Tanrı'nın kavminin yaşaması –hatta çoğalması– hem de bireylerin bu etkinlik sayesinde ruhlarını sonsuz ölüme vermeleri rolünü yükler. Böylece kendiliğinden olumsuz değerler taşıyan bu etkinliği meşru kılan eylemlerin, zamanların ve niyetlerin hukuk-

261. R. Van Gulik, *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne* (*Eski Çin'de Cinsel Yaşam*).

sal-ahlâksal anlamda kodlanması söz konusu olur; ve bu kodlama, söz konusu etkinliği hem kilise kurumunun hem de evlilik kurumunun kapsamına dahil eder. Törenlerin ve yasal üremenin zamanı onu bağışlatabilir.

Yunanlarda, aynı endişe teması (şiddet, sarfiyat, ölüm) eylemlerin kodlanmasını ya da erotik bir sanatın oluşmasını değil, bir yaşam tekniğinin yerleşmesini amaçlayan bir düşünce içinde biçimlenmiştir. Bu teknik, beraberinde edimleri kökenlerindeki doğallıklarından yoksun kılma boyutunu getirmez; haz etkilerini çoğaltmayı da önermez; onları doğanın istediğine en yakın biçimde dağıtmayı amaçlar. Bu tekniğin geliştirmeye çalıştığı şey, bir erotik sanatta olduğu gibi edimin akışı ya da Hıristiyanlıkta olduğu gibi onun kurumsal anlamda meşrulaştırmasının koşulları da değildir; geliştirilmeye çalışılan, "kendiliğin" "blok halinde" ele alınan bu etkinlikle olan ilişkisi, hâkim olma, sınırlama ve gerektiği gibi bölüştürme yeteneğidir; bu *tekhne*'de söz konusu olan, kişinin kendini, tutumuna hâkim bir özne olarak, yani –hekimin hasta, denizcinin engeller ve siyaset adamının site karşısında yaptığı gibi–[262] ölçüyü ve zamanı gerektiği gibi bağdaştırma becerisine sahip, kendisinin becerikli kılavuzu olarak oluşturma olanağıdır. Kötüye kullanmanın doğuracağı rahatsızlıklar hakkında bu denli az ayrıntı verilmesine ve yapılması gerekenle gerekmeyen üzerine kesin bir şey söylenmemesine rağmen, bir *aphrodisia*'lar rejiminin gereğinin ısrarla altının çizilmesi böylece anlaşılabilir. Cinsel edim, tüm hazların en şiddetlisi ve fiziksel etkinliklerin çoğunun en yorucusu olduğundan aynı zamanda da yaşamla ölüm ilişkisine bağlı bulunduğundan, kendinde boşanan güçleri denetleme enerjisini serbestçe kullanabilme ve yaşamını, geçici varoluşunun ötesinde devam edecek bir yapıta dönüştürebilme özellikleriyle tanımlanan öznenin etik oluşumu için ayrıcalıklı bir alan oluşturmaktadır. Hazların fiziksel düzeni ve bu düzenin dayattığı tasarruf, başlı başına bir kendilik sanatının parçasıdır.

262. Aynı zamanda hem bilgi hem de koşullara bağlı bir ihtiyat gerektirdiklerinden dolayı, bu üç "yönetim sanatı" arasında sık sık bir yakınlık görülmüştür. Bunlar aynı zamanda bir buyurma yeteneğine bağlı olmalarından dolayı da birbirlerine yakın olarak görülmüşlerdir. Kişinin "kendisini yönetmesi"ne yardımcı olacak ilkeleri ya da otoriteyi araması söz konusu olduğunda sık sık bunlara gönderme yapılır.

III
İktisat bilgisi

A. EVLİLİĞİN ERDEMİ

Karıyla koca arasındaki cinsel ilişkiler nasıl, hangi biçimde ve nereden hareketle Yunan düşüncesinde "sorun yaratmışlardır?" Bunlardan kaygılanmanın, özellikle de kocanın davranışını sorgulama, onun zorunlu itidali üzerine düşünme ve "özgür erkeklerin" egemenliğinin böylesine damgasını vurduğu bu toplum içinde bunu bir ahlâksal kaygı teması yapmanın nedenleri nelerdir? Görünürde bunun hiçbir nedeni yoktur ya da pek az nedeni vardır. Demosthenes'e ait olduğu söylenen *Neera'ya Karşı* adlı savunmanın sonunda, yazar çok ünlenen bir özdeyişi dile getirmiştir: "Haz için hafif meşrep kadınlara fahişelere, günlük bakımımız için metreslere, yasal bir soyumuz ve yuvamızın sadık bir bekçisi olması için de karılara sahibiz."[263]

263. Demosthenes, *Contre Néèra* (*Neera'ya Karşı*), 122.

Böylesi bir formül ve rollerin katı bir dağılımı olarak kabul edilebilecek bir durumda, Van Gulik'e göre eski Çin'de bulunabilecek olan karıkoca hazzına ilişkin sanatlardan iyice uzakta kalırız: Çin'de kadının itaatini, saygısını, özverisini, partnerlerin ya da en azından erkeğin hazzını olabildiğince çoğaltmaya yönelik erotik davranış öğütleri ve olabilecek en iyi soya sahip olmanın koşullarıyla ilgili öğütler sıkı sıkıya birbirlerine bağlanmıştır.[264] Çünkü bu çokeşli toplumda, karı, statüsüyle haz verme becerisinin doğrudan birbirine bağlı olduğu rekabetçi bir konumda yer alırdı; cinsel davranışın sorgulanması ile bu davranışın mükemmelleşme biçimleri ev yaşamı üzerine geliştirilen düşüncenin birer parçasıydı; hazların ustaca uygulanımı ve karıkoca yaşantısının dengesi aynı bütünün parçalarıydı. *Neera'ya Karşı*'nın kullan- 225/F15
dığı ifade, Hıristiyan öğretisinde yer alacak olanlardan da –ama bu kez bambaşka nedenlerle– farklıydı; Hıristiyanlıktaki kesinlikle tekeşli konumda, erkeğin karısıyla tatması gerekenin dışında herhangi bir haz biçimini araması yasaklanmıştır; ve hatta karısından alması gereken haz bile, cinsel ilişkinin amacı şehvet değil de üreme olarak saptandığından, önemli sorunlar yaratacaktır; bu ana tema çevresinde, karıkoca ilişkisindeki hazların statüsü konusunda çok sıkı bir sorgulama gerçekleştirilecektir. Bu durumda sorunsallaştırma, çokeşli yapıdan değil, tekeşlilik zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Bu sorunsallaştırma, karıkoca ilişkisinin niteliğini hazzın yoğunluğu ile partnerlerin çeşitliliğine bağlamaya değil, tersine haz arayışı ile tek bir karıkoca ilişkisinin sabitliğini ayrıştırmaya çabalamaktadır.[265]

Neera'ya Karşı'da rastlanan ifade, tamamen başka bir sisteme dayanır. Bu sistem, bir yandan yasal tek bir karı ilkesini devreye sokar, öte yandan da haz alanını net bir biçimde karıkoca ilişkisinin dışında bir konuma yerleştirir. Evlilik, bu sistemde, cinsel ilişkiyle ancak üreme işlevi bağlamında karşılaşacak, oysa cinsel ilişki haz konusuyla ancak evlilik dışında ilgilenecektir. Dolayısıyla kocaya yasal ve mutlu bir soy kazandırma dışında, cinsel ilişkilerin evlilik yaşamında sorun teşkil etmesi için bir neden yoktur. Böylece çok mantıklı olarak, Yunan

---

264. R. Van Gulik, *La Vie sexuelle dans le Chine ancienne* (*Eski Çin'de Cinsel Yaşam*), s. 144-154.

265. Hıristiyanlığın evlilik ilişkilerine dair doktrinini şematize edip dölleme amacına ve hazzın dışlanmasına indirgemekten sakınmak gerekir.Çünkü bu doktrin daha karmaşık hale gelecek, tartışma konusu olacak ve bir yığın değişik biçimlerle karşılaşacaktır. Burada unutulmaması gereken, evlilik ilişkisindeki hazza, ona ayrılan yere, ona karşı önlemlere ve (diğerlerinin zayıflığını ve şehevi arzularını da hesaba katarak) ona tanınmak zorunda kalınan tavizlere dair soruların, düşünmenin aktif bir odak noktasını oluşturduğudur.

düşüncesinde kısırlık ve nedenleri konusunda[266] teknik ve tıbbi sorgulamalar, sağlıklı[267] ve kızdan çok oğlan çocuk sahibi olma yöntemleri üzerine perhiz ve hijyen değerlendirmeleri, eşlerin en iyi biçimde uyuşabilmeleri[268] için siyasal ve toplumsal düşünceler ve nihayet çocukların meşru olarak kabul edilebilme ve yurttaş statüsünden yararlanabilme koşulları üzerine (*Neera'ya Karşı*'daki tartışmanın hedefi budur) hukuksal tartışmalar bulunur.

Üstelik klasik dönem Atina'sında karıkoca statüsü ve eşlerin uymak zorunda oldukları zorunlulüluklar düşünüldüğünde, eşler arasındaki cinsel ilişkilerin başka biçimlere girmesi ya da başka sorunlara bağlanmasının gereksizliği görülür. Cinsel pratik konusunda, evlilik kurumunca
226 eşler için serbest bırakılan, yasaklanan ya da dayatılan şeylerin tanımı, basit ve ek bir ahlâksal düzenlemeyi gerekli kılmayacak kadar simetrisizdir. Gerçekten de, bir anlamda kadınlar karı olarak hukuksal ve toplumsal statülerine bağlanmaktadırlar; tüm cinsel etkinlikleri evlilik ilişkisi içinde yer almalı ve kocaları tek partnerleri olmalıdır. Kadınlar kocanın iktidarı altındadırlar; ona ileride birer vâris ve yurttaş olacak çocuklar vermek zorundadırlar. Zina durumunda, yaptırımlar hem özel, hem de kamusal alanda yer alacaktır (zina yaptığına kanaat getirilen kadın, toplu ibadet törenlerine katılma hakkını yitirecektir); Demosthenes'in belirttiği gibi: Yasa, "kadınların iffetli (*sophronein*) kalabilecek, hiç kabahat işlemeyecek (*meden hamartanein*), yuvanın sadık bekçileri olacak kadar güçlü bir korku duymalarını ister"; onları "bu görevlerini yerine getirmedikleri takdirde aynı anda hem kocalarının evinden, hem de sitenin ibadetinden dışlanacakları konusunda uyarır."[269] Evli kadının ailedeki ve site içindeki statüsü, ona kesinlikle evlilik içi bir cinsel pratik tutumunu zorunlu kılar. Bundan kesinlikle erdemin kadınlar için gereksiz olduğu sonucu çıkmamalıdır; ancak onların *sophrosune*'si, sadece kendilerine dayatılan kurallara irade ve mantıkla uymalarını güvence altına alma rolüne sahiptir.

Kocaya gelince, onun da karısına karşı belli sayıda görevleri vardır (bir Solon yasası, kocanın, eğer karısı "vâris" ise, onunla ayda en az üç kez ilişkide bulunmasını zorunlu kılmaktaydı.)[270] Ama yalnızca meşru

---

266. Aristoteles'e atfedilen ve uzun süre *Histoire des animaux*'un (*Canlılar Hakkında*) X. kitabı zannedilen *Sur la stérilité*'ye (*Kısırlık Üzerine*) bakınız.
267. Bkz. *Supra*, II. bölüm.
268. Ksenophon, *Economique* (*Ekonomi Üzerine*) VII, 11; Platon, *Lois* (*Kanunlar*), 772 d-773 e.
269. Demosthenes, *Contre Nééra* (*Neera'ya Karşı*), 122.
270. Plutarkhos, *Vie de Solon* (*Solon'un Yaşamı*). Pythagorasçı öğretimde de karıkocalık görevlerinin zorunluluğuna ilişkin bir örnek göze çarpar. Diogenes Laertios bunu aktarmaktadır. "Hieronymos, Pisagor'un cehennem katına indiğini... ve orada karı-

karısıyla cinsel ilişkide bulunmak, hiçbir biçimde bu zorunluluklar arasında yer almaz. Evli olsun ya da olmasın, her erkeğin evli bir kadına (ya da baba otoritesi altındaki bir genç kıza) saygı duyması gerektiği doğrudur; ama bunun nedeni o kadın ya da kızın başkasının iktidarı altında olmasıdır; erkeği engelleyen kendi statüsü değil ilgilendiği genç kız ya da kadının statüsüdür; erkeğin suçu, esas olarak o kadın üzerinde iktidar sahibi olan erkeğe yöneliktir; bu nedenle eğer Atinalıysa, arzusunun bir anlık taşkınlığına uyarak ırza geçtiği takdirde, kararlı ve kurnaz bir iradeyle baştan çıkardığı durumda alacağı cezadan daha hafif biçimde cezalandırılacaktır; Lysias'ın *Eratosthenes'e Karşı*'da belirttiği gibi, baştan çıkaranlar "ruhları bozarlar, öyle ki başkalarının karıları, kendi kocalarına olduğundan daha yakın biçimde onlara ait olurlar; bu kişiler evin efendisi haline gelirler ve çocukların kime ait olduğu belli olmaz."[271] Irza geçen erkek yalnızca kadının bedenine saldırır, baştan çıkaran ise kocanın gücüne... Bu arada evli olan erkeğe yasaklanan tek şey bir başka evlilik yapmaktır; kurduğu evlilik bağının sonucu olarak hiçbir cinsel ilişki yasağı konulmamıştır; bir ilişkisi olabilir, fahişelere gidebilir, bir oğlanın âşığı olabilir: evinde, elinin altında olan kadın ve erkek köleler de cabasıdır. Erkeğin evliliği onu cinsel olarak bağlamaz.

Bunun hukuksal alandaki sonucu, zinanın her iki eşten birinin ediminden dolayı evlilik bağının kopmasına yol açmamasıdır. Zina, ancak evli bir kadının kocası dışındaki biriyle ilişki kurması durumunda bir suç teşkil eder; bir ilişkinin zina olarak nitelenmesini sağlayan, kadının evlilik içindeki statüsüdür, asla erkeğinki değil.

Ve Yunanlar için, ahlâksal alanda ileride evlilik yaşamına ahlâksal değere, hukuksal etkiye ve dinsel bir bileşkeye de sahip olacak bir tür "cinsel hak"kı sokacak olan o "karşılıklı sadakat" kategorisinin neden var olmadığı anlaşılmaktadır. Her iki eşi de birbirinin tek partneri durumuna getiren bir "çifte cinsel tekel" ilkesi, evlilik ilişkisinde zorunlu değildir. Çünkü karı kocasına aitse de, erkek kendisinden başka hiç kimseye ait değildir. Eşit derecede paylaşılan bir görev, zorunluluk ve duygu olarak çifte sadakat, evlilik yaşamının ne gerekli güvencesini ne de en yüksek ifadesini oluşturur. Bundan, cinsel hazların da, evlilik yaşamının da kendi sorunları olsa bile, bu iki sorunsallaştırmanın asla ke-

kocalık görevlerini ihmal etmiş olanların çektiklerini gördüğünü ekler" *(tous me thelontas suneinai tais heauton gunaixi)*, *Vie des Philosophes* (*Peri bion, dogmaton kai apophthegmaton–Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*), VIII, 1, 21.

271. Lysias, *Sur le meurtre d'Eratosthène* (*Eratosthenes'in Öldürülmesi Üzerine*), 33. Bkz. S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity* (*Tanrıçalar, Karılar ve Köleler. Klasik Antikçağda Kadınlar*), s. 86 ve 92.

sişmediği sonucu çıkarılabilir. Ne olursa olsun, yukarıda gördüğümüz nedenlerden ötürü, evlilik cinsel hazlar etiğine ilişkin sorunlar yaratma durumunda değildir: Eşlerin birisi –kadın– söz konusu olduğunda, kısıtlamalar, statü, yasa ve geleneklerce tanımlanmış ve cezalar ya da yaptırımlarla güvence altına alınmıştır; diğeri –erkek– için ise, evlilik statüsü, ona meşru vârislerini verecek kişiyi belirlemek dışında kesin kurallar dayatmaz.

Yine de bununla yetinmemek gerekir. En azından o dönemde, evlilik çerçevesinde eşlerin cinsel ilişkilerinin pek yoğun sorgulamaların odağını oluşturmadığı doğrudur; cinsel tutum üzerine düşünmenin, insanın karısıyla olan ilişkisi çerçevesinde, kendi bedeni ya da ileride göreceğimiz gibi oğlanlarla olan ilişkileri çerçevesinde olacağından daha az önem taşıdığı da doğrudur. Ama olguların, bir eş olarak kadının davranışının, üzerine düşünmeyi gerektirmeyecek denli titizlikle saptandığını, ya da yine bir eş olarak erkeğin davranışının sorgulanmayacak denli özgür olduğunu düşündürtecek basitlikte olduğunu zannetmek yanlış olur. Her şeyden önce cinsel kıskançlık duygularına ilişkin örnekler vardır; karılar, kocalarına, dışarıda aradıkları haz konusunda sık sık serzenişte bulunurlardı; Euphiletos'un hafif meşrep karısı onun genç bir köleyle olan yakınlığını yüzüne vurur.[272] Daha genel olarak, kamuoyu, evlenen bir erkekten cinsel tutumunda belli bir değişiklik yapmasını isterdi; gençlikte, bekârlıkta (erkeklerin otuzundan önce evlenmemeleri sık rastlanılan bir olguydu), bir haz yoğunluğu ve çeşitliliği rahatlıkla hoşgörülür ama bunun, gerçekte açık olarak hiçbir sınırlama getirmeyen evlilikten sonra kısılmasının iyi olduğu düşünülürdü. Ama bu sık rastlanan tutum ve davranışların dışında, evlilikteki ölçülülüğe ilişkin düşünülmüş bir tema da mevcuttu. Ahlâkçılar (en azından bazıları), iyi bir ahlâk çerçevesinde evli bir erkeğin kendisini hazların pratiğinde sanki evli değilmişçesine özgür hissetmesinin yanlış olduğu ilkesini açıkça belirtirler. Nicocles, İsokrates'in kendisine atfettiği söylevinde, uyruklarını adil biçimde yönettiğini ve evlenmesinden bu yana karısından başkasıyla cinsel ilişki kurmadığını övgüyle aktarır. Ve Aristoteles, *Politika*'da, "kocanın başka bir kadın ya da karının başka bir erkekle" ilişkilerinin "onur kırıcı eylemler" olarak değerlendirilmesini önerir. Söz konusu olan münferit ve önemsiz bir olay mıdır? Yoksa o dönemde yeni bir etiğin doğuşu mu? Bu metinler sayıca ne denli az olurlarsa olsunlar, özellikle de gerçek toplumsal pratik ve kişilerin esas davranışından ne denli uzak kalırlarsa kalsınlar, şu soru-

272. *A.g.e.*, 12. Ayrıca, bir kocanın başka yerde aldığı hazları saklamak için başvurduğu kurnazlıklarla ilgili olarak bkz. Ksenophon'un *Banquet*'si (*Şölen*), IV, 8.

yu sormak yerinde olur: Ahlâksal düşüncede neden evli erkeklerin cinsel davranışıyla ilgileniliyordu? Bu nasıl bir kaygıydı, kaynağı ve biçimleri nelerdi?

Bu konuda ne biri ne de öbürü tam anlamıyla uygun görünen iki yorumdan sakınmak gerekir.

Birincisi, klasik dönemde Yunanlarda karıkoca arasındaki ilişkilerin, iki aileyi, iki stratejiyi ve iki serveti birbirine bağlayan hesaptan başka bir işlevi ve bir soy yaratmak dışında bir amacı olmadığını öne süren yorumdur. Bir erkeğin yaşamında fahişenin, sevgilinin ve karının oynaması gereken rolleri net biçimde ayırma eğiliminde olan *Neera'ya Karşı*'daki özdeyiş, kimi zaman dışlayıcı işlevler içeren üçlü bir ayrım biçiminde okunmuştur: Bir yanda cinsel haz, öte yanda gündelik yaşam ve nihayet meşru eş açısından yalnızca soyun sürdürülmesi. Ama görünürde sert olan bu kararın dile getirildiği ortamı dikkate almak gerekir. Burada davacı için söz konusu olan, düşmanlarının birinin görünürde meşru olan evliliğinin ve bu evlilikten doğan çocukların yurttaş olarak kabulünün geçersizliğini elde etmekti: İleri sürülen gerekçeler, kadının köle doğmuş olmasına, fahişelik geçmişine ve o günkü, sevgiliden başka bir şekilde nitelenmeyecek statüsüne ilişkindi. Dolayısıyla sorun, hazzın meşru eş dışında arandığının değil, meşru bir soyun ancak eş ile elde edileceğinin kanıtlanmasıydı. İşte bu nedenle Lacey, bu metinde üç ayrı rolün tanımının değil, birbirine eklenen bir sıralamanın aranması gerektiğini söyler. Sıralama şöyle anlaşılmalıdır: Bir fahişe ancak haz verebilir; sevgili bundan öte, gündelik yaşamla ilişkili zevkler verir. Ancak esas statüsüne bağlı olan belli bir işlevi, yani meşru çocuklar verme ve aile kurumunu sürdürme güvencesini sağlama işlevini yalnızca eş yerine getirebilir.[273] Atina'da evliliğin kabul gören tek birliktelik biçimi oluşturmadığını görmek gerekir; gerçekte evlilik, yarattığı sonuç ve haklarla bir karıkoca birlikteliği ve meşru soy verebilecek tek, kısmi ve ayrıcalıklı birlikteliği oluşturmaktaydı. Nitekim, karının güzelliğine, onunla olan cinsel ilişkilerin önemi ya da karşılıklı bir aşkın varlığına (Ksenophon'un *Şölen*'inde Nikeratos'la karısını birleştiren Eros ve Anteros oyunu gibi)[274] verilen değeri gösteren yeter derecede örnek vardır. Kuşkusuz evlilik ile hazların ve tutkuların köktenci biçimde ayrılması, antikçağdaki evliliğin varlığını gerektiği gibi açıklayabilecek bir ifade değildir.

Yunanların evliliğini, gerçekte daha sonra çok daha fazla önem kazanacak olan duygusal ve kişisel anlamlardan sıyırma ve onu daha son-

273. W.K. Lacey, *The Family in Classical Greece* (*Klasik Yunan'da Aile*), 1968, s. 113.
274. Ksenophon, *Banquet* (*Şölen*), VIII, 3.

raki karıkocalık biçimlerinden ayrı tutma isteğiyle hareket eden bir kişi, aslında ters bir hareketle filozofların sofu ahlâkını Hıristiyan ahlâkının ilkelerine fazlaca yaklaştırır. Kocanın iyi davranışının "cinsel sadakat" biçiminde düşünüldüğü, değerlendirildiği ve düzenlendiği bu metinleri okuyan kişi, henüz mevcut olmayan bir ahlâk kodunun ilk taslağını görmek ister. Bu kod, her iki eşe de simetrik olarak cinsel ilişkiyi ancak evlilik içinde gerçekleştirme zorunluluğunu koyar ve bu ilişkilerin, tek olmasa bile, ayrıcalıklı amacını üreme olarak saptar. Ksenophon ya da İsokrates'in kocanın görevlerine ayırdıkları bölümlerini "dönemin geleneklerine göre müstesna" metinler olarak görme eğilimi vardır.[275] Bu metinlerin, sayıca az olduklarından dolayı müstesna ol-
 dukları söylenebilir. Ama bu söz konusu metinleri ilerideki bir ahlâkın ve yeni bir duyarlılığın habercisi olarak görme nedeni oluşturur mu? Geriye bakıldığında, bu metinlerin daha sonraki ifadelerle olan benzerliklerinin bir vakıa olduğu doğrudur. Peki bu durum, ahlâksal düşüncelerin ve sıkılık taleplerinin, dönemin davranış ve tutumlarından kopuk olarak değerlendirilmesi için yeterli midir? Burada, gelecekteki bir ahlâkın münferit öncüsünün görülmesi için bir neden midir?

Bu metinlerde, ifade ettikleri yasa öğesi değil de, erkeğin cinsel tutumunun sorunsallaştırılma biçimi ele alınırsa, bunun bizzat evlilik bağı ve bu bağdan türeyecek doğrudan, simetrik ve karşılıklı bir zorunluluktan kaynaklanmadığı kolayca görülür. Kuşkusuz erkek, evli olmasından dolayı hazlarını ya da en azından partnerlerini kısıtlamak zorundadır; ama burada evli olma, her şeyden önce aile reisi olma, bir iktidarı kullanma ve yurttaşlık şanına ilişkin sonuçlar doğuracak yükümlülükleri yine hane içinde yerine getirme anlamına gelmektedir. İşte bu nedenle, evlilik ve erkeğin uygun tutumu üzerine üretilen düşünce, düzenli biçimde *oikos* (hane ve hane halkı) üzerine geliştirilen düşünceyle bağdaştırılır.

Böylece erkeği, oluşturduğu çift dışında partner edinmeme yükümlülüğüne bağlayan ilkenin, kadını benzer bir yükümlülüğe bağlayan ilkeden tamamen farklı bir nitelikte olduğu görülebilir. Kadın açısından, bu yükümlülük, kocasının iktidarı altında bulunduğundan dolayı dayatılmıştır. Erkeğin durumundaysa, iktidar sahibi olmasından ve bu iktidarı kullanırken kendisine hâkimiyetini kanıtlaması gerektiğinden cinsel tercihlerin kısıtlanması söz konusudur. Kocasından başkasıyla ilişkiye girmeme, kadın için, onun iktidarına bağlı olmanın doğurduğu bir sonuçtur. Koca için ise, karısından başkasıyla ilişki kurmama, karı-

275. G. Mathieu, İsokrates'in *Nicoclès*'inde not, C.U.F., s. 130.

sı üzerindeki iktidarını en iyi kullanma biçimidir. Bu olgu, daha sonraki ahlâk anlayışında görülecek bir simetrinin ön belirtisi olmaktan çok dönemin simetrisizliğinin stilize edilmesidir. İzin verdiği ya da yasakladığı şeyler bakımından aynı olan bu kısıtlama, iki eş için aynı "davranma" biçimini kapsamaz. Kişinin hanesini yönetmesine ve hanenin efendisi olarak davranmasına ilişkin bir metnin oluşturduğu örnekte, bu durum açıkça görülmektedir.

B. İSHOMAKHOS'UN HANESİ

Ksenophon'un *İktisat Üstüne*'si klasik Yunan'dan günümüze kalan en gelişmiş evlilik yaşamı kitabını içerir. Metin, mülkü yönetme biçimine ilişkin bir temel kurallar bütünü önerir. Ksenophon, malikâneyi yönetme, işçileri yönlendirme, farklı tarım biçimlerine başvurma, gerekli zamanda gerekli teknikleri uygulama, gerektiğinde ve gerektiği biçimde mal satma ya da almaya yönelik öğütler çerçevesinde, birçok genel düşünce geliştirir: Bu konularda, kimi zaman bilgi (*episteme*), kimi zamansa sanat ya da teknik (*tekhne*) terimleriyle belirlediği rasyonel pratiklere başvurmanın gerekliliği; bu gerekliliğin kendine saptadığı amaç (malı, mülkü koruma ve geliştirme); ve nihayet bu amaca ulaşma yöntemleri, yani yönetim sanatı üzerine düşüncelerdir söz konusu olan. Metin boyunca en sık rastlanılan tema da bu sonuncusudur.

Bu çözümlemenin yer aldığı ortam, toplumsal ve siyasal olarak çok belirgindir. Ailenin mallarını korumak, çoğaltmak ve adını taşıyanlara bırakmak zorunda olan toprak sahiplerinin küçük dünyasıdır bu. Ksenophon bunu, gayet açık bir biçimde, küçük sanatkârların dünyasıyla karşı karşıya getirir: Onların yaşamı, ne kendi sağlıkları (yaşam tarzlarından ötürü), ne dostları (onlara yardım etme olanakları olmadığından), ne de siteye (onun sorunlarıyla ilgilenecek boş zamanları olmadığından) yarar sağlar.[276] Buna karşılık, toprak sahiplerinin etkinliği, kendini, hem site meydanında, yani dost ve yurttaş olarak görevlerini yerine getirebilecekleri agorada, hem de *oikos*'ta gösterir. Ama *oikos* yalnızca "ev"den ibaret değildir, tarlaları ve nerede olursa olsun (hatta site sınırları dışında bile olsa) bütün malları da kapsar –"Bir adamın evi, sahip olabildiği her şeydir"–[277] ve koskoca bir etkinlikler dünyasını tanımlar. Bu etkinliğe, bir yaşam biçimiyle bir etik düzen de bağlanmıştır. Mülküyle gerektiği biçimde ilgilendiği takdirde, mal sahibinin

276. Ksenophon, *Économique* (*Oikonomikos–İktisat Üstüne*), IV, 2-3.
277. *A.g.e.*, I, 2.

varlığı, her şeyden önce kendisi için yararlıdır; bu varlık her şeyden önce hem bir sabır talimi, hem de bedenin sağlıklı ve kuvvetli olması için gereken fiziksel idmanı oluşturur; tanrılara bol kurban adama ve adaklar verme olanağı sunduğundan dindarlığı da güçlendirir; cömert davranma, ev sahipliği görevlerini fazlasıyla yerine getirme ve yurttaşlara karşı yardımseverlik örneği verme olanaklarını da sağladıklarından dostluk bağlarını güçlendirir. Ayrıca bu etkinlik tüm site için yararlıdır, çünkü kentin zenginliğine katkıda bulunur ve özellikle de siteye iyi koruyucular yetiştirir: Zorlu işlere alışmış olan toprak sahibi, güçlü bir askerdir ve sahip olduğu mallar onu vatan toprağını cesaretle savunmaya iter.[278]

232 Mülk sahibinin yaşamının tüm kişisel ve toplumsal avantajları, "iktisat" sanatının temel niteliği olarak görünen olguda bir araya gelir: Mülk sahibi, kendini soyutlayamayacağı bir işi, yani yönetim işini öğrenir. *Oikos*'u yönetmek, genel olarak "kumanda" etmektir; ve haneyi yönetmek kentte uygulanacak olan iktidar pratiğinden farklı değildir. Sokrates *Hatıralar*'da Nikomakhides'e bunu söyler: "İyi kâhyaları küçümseme, çünkü özel işlerin görülmesi kamu işlerinin görülmesinden yalnızca sayısal olarak farklıdır; geri kalanı birbirine benzer...; kamu işlerini yönetenler, özel işlerin yöneticilerinin kullandıklarından farklı adamlar kullanmazlar; ve adam kullanmasını bilenler, özel işleri de, kamu işlerini de iyi yürütürler."[279] *İktisat Üstüne*'deki diyalog, yönetme sanatının büyük bir çözümlemesi biçiminde gelişir. Metnin başında, genç Kyros'tan söz edilir. Kyros, bizzat tarımla ilgilenmekte, her gün bahçesini ekme talimi yapmaktadır; böylece insanları yönetme konusunda öyle bir yetenek kazanmıştır ki, askerlerinden hiçbiri, savaşmak gerektiğinde ordudan kaçmamış, onu terk edeceklerine cesedi üzerinde ölmeyi tercih etmişlerdir.[280] Buna paralel olarak yazar, metnin sonunda, bu örnek hükümdarın, ya orduların hiç güçsüz düşmeden izlediği "güçlü karakter sahibi" şeflerde ya da kralsı davranışlarının, kızmasına, tehdit etmesine, ya da cezalandırmasına gerek bırakmadan işçilerini harekete geçirdiği hane halkı reisinde rastlanabilecek nitelikteki sözlerine değinir. Hane sanatı siyaset ya da askerlik sanatıyla aynı niteliğe sahiptir, çünkü bunların hepsinde söz konusu olan başkalarını yönetmektir.[281]

---

278. Tarihin övülmesi ve yararlı etkilerinin sayılıp dökülmesiyle ilgili olarak bkz. *Économique*'in (*Oikonomikos–İktisat Üstüne*) tüm V. bölümü.
279. Ksenophon, *Mémorables*, (*Hatıralar*), III, 4.
280. Ksenophon, *Économique* (*Oikonomikos–İktisat Üstüne*), IV, 18-25.
281. *A.g.e.*, XXI, 4-9.

Ksenophon karıkoca ilişkileri sorununu "iktisat" sanatının bu çerçevesi içinde ortaya koyar. Çünkü kadın, evin sahibesi olarak *oikos*'un işletilmesi ve iyi yönetilmesi için temel bir kişiliktir. Sokrates, Kritobulos'a "Karına yüklediğinden daha önemli işler verdiğin biri var mıdır?" diye sorar ve daha sonra şöyle ilave eder: "Ben, aile için iyi bir ortak olan bir kadının, ortak çıkar açısından erkek kadar önem taşıdığı kanısındayım"; dolayısıyla bu çerçevede, "her şey iyi yapılırsa hane zenginleşir; kötü yapılırsa yıkılmaya yüz tutar."[282] Öte yandan evli kadının önemine karşın, onun gereken rolü oynayabilmesi için tam anlamıyla hiçbir hazırlık yapılmaz: Her şeyden önce çok genç yaşı ve aldığı çok kısıtlı eğitim ("onunla evlendiğinde, kendisine hiçbir şey gösterilmemiş ve duyurulmamış olan gencecik bir kızdı") ve pek ender konuştuğu kocasıyla neredeyse hiç ilişkisinin olmaması ("karından daha az konuştuğun kişiler var mı?")[283] bunun göstergesidir. Koca için, karısıyla hem eğitime, hem yönlendirmeye yönelik ilişkiler kurmanın gerekliliği tam da bu noktada belirir. Kızların çok genç yaşta --çoğu zaman on beş yaş civarında– kendilerinden iki kat yaşlı erkeklere verildiği bir toplumda, *oikos*'un dayanağını ve ortamını oluşturduğu karıkoca ilişkisi, bir eğitbilim ve davranış yönlendirimi biçimini alır. Kocanın sorumluluğu buradadır. Kadının davranışı kocasının yararına değil de zararınaysa, bunun suçunu kimde aramak gerekir? Kocada... "Bir koyun kötü durumdaysa, genellikle çoban sorumlu tutulur; ve atın huysuzluğu süvariden sorulur; kadına gelince, kocası ona iyi davranmasını öğretmişse ve buna rağmen işlerini kötü yürütüyorsa, sorumluluğu kadına yüklemek kuşkusuz yerindedir; ama eğer o adamın karısı, iyinin ne olduğunu, kocası öğretmediği için bilmiyorsa, sorumluluğu kocaya yüklemek doğru olmaz mı?"[284]

Görüldüğü gibi karıkoca ilişkileri kendi içlerinde sorgulanmaz; bunlar, öncelikli olarak bir kadın ve bir erkeğin oluşturduğu, ayrıca da bir ev ve bir aileyle ilgilenme durumunda olan bir çiftin basit ilişkisi olarak ele alınmaz. Ksenophon, evlilik ilişkisini uzun uzun işler, ama bunu dolaylı, bağlamsal ve teknik bir biçimde yapar; ilişkiyi, erkeğin yönetsel sorumluluğunun bir yönü olarak, *oikos* bağlamında ele alır ve erkeğin, karısını, nasıl iktisadın akla yakın bir biçimde uygulanması için gereksindiği bir işbirlikçi, bir ortak, *sunergos* durumuna getireceğini belirlemeye çalışır.

İshomakhos'tan bu tekniğin öğretilebilirliğini kanıtlaması istenir; ancak onun, bu konudaki dersini kabul ettirmek için elinde "iyi insan"

282. *A.g.e.*, III, 15.
283. *A.g.e.*, III, 12-13.
284. *A.g.e.*, III, 11.

olmaktan başka bir şey yoktur; eskiden o da, Kritobulos'un bugünkü konumunda bulunmuştur; çok genç bir kadınla evlenmiştir (o zamanlar karısı on beş yaşındadır ve aldığı eğitim, ona, bir manto yapmak ve iplikçilere yün dağıtmaktan başka hiçbir şey öğretmemiş durumdadır)[285]; ama İshomakhos onu öyle iyi eğitmiştir ve öyle değerli bir yardımcı haline getirmiştir ki, bugün, kendisi, tarlalarında ya da *agora*'da, yani erkek etkinliğinin hâkim olması gereken bu ayrıcalıklı yerlerde işleriyle uğraşırken, evin bakımını ona emanet edebilmektedir. İshomakhos böylece Kritobulos ve Sokrates'e "iktisat"ın, yani *oikos*'u (haneyi, evi) yönetme sanatının bir tanımını yapacaktır; bir tarım alanının işletilmesiyle ilgili öğütler vermeden önce, çok doğal olarak önce haneden
234 söz etmeye başlayacaktır. Çünkü insan, sürüleri ve tarlalarıyla ilgilenecek zamana sahip olmak istiyorsa ve onlara verilen emeğin evdeki düzensizlikten dolayı boşa gitmesini arzulamıyorsa, hanenin yönetimini iyi düzenlemelidir.

1. İshomakhos evlilik ilkesini, evlenmelerinden bir süre sonra, karısı kendisiyle "yakınlaştığı" ve "konuşulabilecek kadar evcilleştiği" zaman ona yönelttiği soruya değinerek belirtir: "Seninle neden evlendim ve ailen seni niye bana verdi?" İshomakhos yanıtı kendisi verir: "Çünkü ben, kendi adıma, ailen de senin adına, hanemiz ve çocuklarımız için sahip olabileceğimiz en iyi ortağı bulmayı planladık." Böylece evlilik ilişkisi, kökenindeki simetrisizlikle –erkek kendi adına karar verirken, kız adına ailesi karar verir– ve çifte amaçla belirlenir: Hane ve çocuklar;[286] yine de soy sorununun şimdilik bir kenara bırakıldığını ve genç kadının annelik işlevi için eğitilmeden önce iyi bir ev sahibesi olmak zorunda olduğunu belirtmek gerekir.[287] Ve İshomakhos bu rolün bir ortaklık rolü olduğunu gösterir; tek tek kişilerin katkısı dikkate alınmak zorunda değildir[288], yalnızca herkesin ortak amaca, yani "mallarını olabilecek en iyi biçimde koruma ve onları onurlu, meşru yollarla olabildiğince artırma"ya yönelik olarak yapacakları şeyler önemlidir.[289] Eşler arasında başlangıçta yer alan bu eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasının gerekliliği ve onlar arasında kurulması gereken bu ortaklık bağının üzerinde böyle ısrarla durulması kayda değer bir noktadır; yine de yani bu ortaklık, bu *koinonia,* iki kişi arasındaki ikili ilişki çer-

285. *A.g.e.,* VII, 5.
286. *A.g.e.,* VII, 11.
287. *A.g.e.,* VII, 12.
288. İshomakhos, eşlerden her birinin getirmiş olacakları mallar nedeniyle ortaya çıkan farklılıkların ortadan kaldırılması üzerinde durur, VII, 13.
289. *A.g.e.,* VII, 15.

çevesinde değil, ortak bir amaç olan hane, hanenin ayakta tutulması ve gelişme dinamiği dolayısıyla kurulur. Buradan hareketle, bu "ortaklığın" biçimleri ve her iki eşin burada oynaması gereken rollerin özgüllüğü çözümlenebilir.

2. Her iki eşin aile içindeki karşılıklı işlevlerini tanımlamak için, Ksenophon "barınak" (*stegos*) kavramından hareket eder: Tanrılar insan çiftini yaratırken, gerçekten de soyun sürdürülmesi ve türün korunmasını, yaşlılıkta insanın gereksindiği yardımı ve nihayet "hayvanlar gibi açık havada yaşamama"nın gerektiğini düşünmüş olmalıdırlar: İnsanlara "bir barınak gerekir. Bu apaçıktır." İlk bakışta soy, aileye zaman boyutunu, barınmak ise mekân boyutunu vermektedir. Ama durum biraz daha karmaşıktır. "Barınak", biri erkeğe bağlı olan, diğeri ise kadının ayrıcalıklı yerini oluşturan bir dış ve bir iç bölgeyi belirtir; ama barınak aynı zamanda da kazanılanın toplandığı, biriktirildiği ve saklandığı yerdir. Bir şeyleri barındırmak, malı zaman içinde uygun anlarda dağıtmak için öngörüde bulunma fırsatı verir. Sonuç olarak, dışarıda eken, yetiştiren, biçen, sürüleri besleyen erkek olacaktır; ürettiği, kazandığı ya da takas ettiğini eve getirir; içeride kadın bunu alır, saklar ve gereksinimlerine göre verir. "Malları eve sokan genellikle kocanın etkinliğidir, ama bunların harcanmasını çoğunlukla düzene sokan, kadının yönetimidir."[290] İki rol kesin biçimde birbirinin tamamlayıcısıdır ve birinin yokluğu diğerini gereksiz kılar: "Sen dışarıdan bir şeyler getirmeye özen göstermezsen, ben neyi korurum"der kadın; buna karşılık kocası şu yanıtı verir: Eğer eve getirileni koruyacak biri olmasa, "ben dipsiz bir küpe su döken gülünç insanlar gibi olurum."[291] İki yer, yani hem iki etkinlik biçimi hem de zamanı iki ayrı düzenleme biçimi söz konusudur: Bir yanda (erkeğinki) üretim, mevsimlerin ritmi, hasat beklentisi, uyulması ya da öngörülmesi gereken uygun zaman; öte yanda (kadınınki), saklama ve harcama, düzenleme ve gerekli olduğunda dağıtma, özellikle de yerleştirme: İshomakhos uzun uzun, karısına, sakladığını bulabilmesi ve böylece yuvasını bir düzen ve bellek mekânına dönüştürmesi için ev mekânındaki yerleştirme teknikleri üzerine verdiği öğütleri anımsatır.

Bu farklı işlevleri birlikte yerine getirmeleri için, tanrılar her iki cinsi de özgül niteliklerle donatmıştır. Fiziksel özellikler: Açık havada, "toprakta çalışma, ekme, biçme, hayvanları otlatma" zorunda olan erkeklere, soğuğa, sıcağa, yürümeye dayanabilme gücünü vermiştir; ba-

290. *A.g.e.*, VII, 19-35. Hane düzeninde uzamsal verilerin önemi ile ilgili olarak bkz. J.-P. Vernant "Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace chez les Grecs" (*Hestia-Hermes. Yunanlarda Uzamın Dinsel İfadesi Üzerine*), *Mythe et pensée chez les Grecs* (*Yunanlarda Mitos ve Düşünce*), I, s. 124-170.
291. Ksenophon, *Économique* (*Oikonomikos–İktisat Üstüne*), VII, 39-40.

rınarak çalışan kadınların bedeni daha dayanıksızdır. Karakter özellikleri de vardır: Kadınlar doğal bir ürkekliğe sahiptir ama bunun olumlu etkileri vardır: Bu ürkeklik kadınları, mallarından kaygılanma, onları yitirmekten endişe duyma, harcamaktan çekinmeye iter; buna karşılık erkek korkusuzdur, çünkü dışarıda kendisine zarar verecek her şeye karşı savunma durumundadır. Sonuçta "ilahi güç, ta en başında, kadının doğasını eviçi işlerine, erkeğinkileri ise dışarıdakilere uyarlamıştır."[292] Öte yandan bu güç onları ortak niteliklerle de donatmıştır: Her biri kendi rolü çerçevesinde, "verme ve alma" durumunda olduğundan, hane sorumlusu olarak yaptıkları etkinlikler bağlamında hem toplamak hem de dağıtmak zorunda kaldığından, ikisi de eşit olarak bellek ve
236 dikkate (*mneme* ve *epimeleia*'ya) sahiptir.[293]

Böylece her iki eş de *oikos*'un gereksinimlerine göre belirlenen bir doğaya, bir etkinlik biçimine ve bir yere sahiptir. Her biri orada kalmalıdır. "Yasa" (*nomos),* her birine kendi rolünü ve yerini veren ve her birinin yapmasının ve yapmamasının uygun ve güzel olduğu şeyleri tanımlayan doğanın niyetlerine tam anlamıyla tekabül eden düzenli kullanma biçimini gerektirir. Bu "yasa", "ilahi gücün herkese daha fazla doğal yetenek vererek yönelttiği uğraşları" iyi (*kala*) ilan eder: Böylece kadın için "zamanını dışarıda geçirmektense evde kalmak" daha iyidir, erkek için ise "dışarıdaki işlerle uğraşmaktansa evde kalmak" daha kötüdür. Bu dağılımı değiştirmek, bir etkinlikten öbürüne geçmek, bu *nomos*'a karşı çıkmaktır: Hem doğaya karşı gelmek, hem de yerini terk etmektir: "Eğer birisi, tabir caizse işlerini (*atakton*) terk ederek ilahi gücün kendisine verdiği doğaya aykırı hareket ederse, bu durum tanrıların gözünden kaçmaz ve o kişi kendisine ait işleri ihmal etmek ve karısının işleriyle uğraşmaktan dolayı cezalandırılır."[294] Kadınla erkeğin doğal karşıtlığı ve yeteneklerinin özgüllüğü evin düzeninden ayrı tutulmaz; bu nitelikler evin düzeni için verilmiştir; evin düzeni de, buna karşılık, söz konusu nitelikleri birer zorunluluk olarak dayatır.

3. Evdeki işlerin dağılımını saptama konusunda böylesine ayrıntılı olan metin, cinsel ilişkiler konusunda –ister eşler arasındaki ilişki kapsamında bunların sahip olduğu yer olsun, ister evlilik durumundan kaynaklanabilecek yasaklanmalara ilişkin olsun– pek suskundur. Bunun nedeni bir soy sahibi olmanın öneminin ihmal edilmesi değildir; İshomakhos'un konuşması boyunca bu önem birçok kez anımsatılır; bunun evliliğin en büyük amaçlarından biri olduğunu belirtilir. İshomakhos,[295] doğanın kadını, çocuklarla ilgilenmesi için özgül bir şefkat-

292. *A.g.e.*, VII, 22.
293. *A.g.e.*, VII, 26.
294. *A.g.e.*, VII, 31.
295. Tanrının kadınla erkeği çocuk, yasayı da evlilik amacıyla birleştirdiğini belirtir.

le donattığının da altını çizer;[296] aynı şekilde insanın yaşlandığında gereksindiği desteği çocuklarında bulmasının değerini de vurgular.[297] Ama metinde ne üremenin kendisine, ne de iyi çocuk sahibi olabilmek için gösterilmesi gereken özene ilişkin bir şey söylenir: Genç gelinle bu tür sorunların ele alınmasının henüz zamanı gelmemiştir.

Bununla birlikte, metnin birçok bölümü, cinsel tutuma, gerekli olan itidale ve eşler arasındaki fiziksel bağlanmaya gönderme yapar. İlk önce diyaloğun başını, iki konuşmacının, hanenin yönetilmesini sağlayan bilgi olarak iktisat üzerine girdikleri tartışmayı anımsamak gerekir. Sokrates bunu yapacak yetenek ve kaynağa sahip olan, ama kendi içlerindeki göze görülmeyen efendilere, yani tembelliğe, ruh gevşekliğine, aldırmazlığa ve aynı zamanda da –diğerlerinden biraz daha onmaz efendiler olan– oburluğa, ayyaşlığa, kaypaklığa, çılgın ve pahalı ihtiraslara itaat ettiklerinden dolayı bu yeteneklerini kullanmayı reddedenlere değinir. Arzuların bu despotizmine boyun eğenler, bedenlerini, ruhlarını ve hanelerini yıkıma terk ederler.[298] Ama Kritobulos bu düşmanlarını zaten yenmiş olmanın gururunu duymaktadır: Ahlâksal eğitimi onu yeterli bir *enkrateia* sahibi yapmıştır. "Kendimi yokladığımda, bu tutkulara yeterince hâkim olduğumu sanıyorum, öyle ki, bana hanemi yüceltmek için yapabileceklerimi öğütlemeyi düşünsen, senin efendiler diye adlandırdığın şeyler tarafından engelleneceğimi sanmıyorum."[299] Kritobulos'a artık ev sahibi rolünü oynama ve buna ilişkin güç işleri öğrenme isteğini veren işte budur. Evliliğin, aile reisi işlevlerinin ve *oikos*'un yönetiminin, kişinin öncelikle kendi kendini yönetme yeteneğine ulaştığını varsaydığının anlaşılması gerekir.

Daha ileride, doğanın her bir cinse, kendi çapındaki eviçi rolünü oynaması için verdiği farklı niteliklerin sıralanmasında İshomakhos nefse hâkimiyeti de (*enkrateia*) sayacaktır: Onu özgül olarak erkeğe ya da kadına özgü bir çizgi olarak değil, –tıpkı bellek ya da dikkat gibi– her iki cinsin ortak erdemi olarak sunar; kişisel farklılıklar bu niteliğin dağılımını biçimlendirebilir; onun evlilik yaşamındaki yüksek değerini gösteren şey, her iki eşten en iyi olanını onurlandırmasıdır. Bu kişi ister koca olsun ister karı, en iyi olan bu erdem konusundaki paylaşımdan daha iyi yararlanır.[300]

Öte yandan İshomakhos örneğinde, ondaki itidalin nasıl kendiliğinden ortaya çıktığı ve karısınınkini yönlendirdiği görülür. Gerçekten de

296. *A.g.e.*, VII, 23.
297. *A.g.e.*, VII, 12.
298. *A.g.e.*, 22-23.
299. *A.g.e.*, II, 1.
300. *A.g.e.*, VII, 27.

diyaloğun, eşlerin cinsel yaşamına oldukça açık biçimde değinen bir bölümü vardır: Bu, makyaj ve boyayla ilgili olan bölümdür.[301] Bu, eski ahlâkta önemli bir temadır çünkü süslenme, hakikatle hazlar arasındaki ilişkiler sorununu ortaya çıkarır ve ilişkilerde yapaylığın öğelerini devreye sokarak, onların doğal düzenleme ilkelerini bulandırır. İshomakhos'un karısındaki süslü olma sorunu, onun (metin boyunca varsayılan) sadakatiyle ilişkili değildir; bu sorunun kadının harcamaya yatkın karakteriyle de ilgisi yoktur: Söz konusu olan, kadının kendisini nasıl sunduğu ve kocası tarafından, evlilik bağıntısı içinde nasıl bir haz nesnesi ve cinsel partner olarak kabul edildiğidir. İşte İshomakhos karısının, kendisinin hoşuna gitmek için (gerçekte olduğundan "daha
238 beyaz tenli", "daha pembe" yanaklı, daha "ince belli" görünmek için) yüksek sandaletlere tünemiş, üstübeç ve havacıvayla bol miktarda boyanmış olarak karşısına çıktığı bir gün, ders biçiminde bu konuyu işler. Onaylamadığı bu tutumu İshomakhos çifte bir dersle yanıtlar.

Birinci ders olumsuzdur ve bir aldatmaca olarak makyajın eleştirisine dayanır. Yabancıları suiistimal edebilen bu aldatmaca, insanın birlikte yaşadığı ve dolayısıyla karısını yataktan kalkar kalkmaz, terliyken, ağlarken ya da banyodan çıkarken görebilen bir adamı yanıltamaz. Ama İshomakhos bu tuzağı özellikle de evliliğin temel bir kuralını çiğnediğinden dolayı eleştirir. Ksenophon, burada uzun zaman ve sık sık rastlanılacak olan ve evliliğin bir mülk, yaşam ve beden birliği (*koinonia*) olduğuna değinen özdeyişi doğrudan aktarmaz; ama metin boyunca bu üçlü birlik temasını devreye soktuğu da açıktır; mal birliği (Ksenophon bu çerçevedeki herkesin buna olan katkı payını unutması gerektiğini anımsatır), başlıca amaçlarından biri mülk varlığının gönenmesini sağlamak olan bir yaşam birliği ve nihayet apaçık biçimde altı çizilen bir beden birliği (*ton somaton koinonesantes*). Öte yandan mülk birliği aldatmacayı dışlar; ve erkek karısını gerçekte var olmayan zenginliklere sahip olduğuna inandırırsa, yanlış davranmış olur; aynı biçimde, eşler birbirlerini bedenleri konusunda da aldatmaya çalışmamalıdır; erkek yüzüne al sürmemeli, kadın da aynı biçimde üstübeçle süslenmemelidir. Doğru bir beden birliğinin bedeli budur. Eşler arasında var olması gereken çekicilik, her hayvan türünde erkekle dişi arasında doğal olarak rol aynayan cazibedir: "Tanrılar atları atlar, böcekleri böcekler, koyunları koyunlar için dünyanın en hoş şeyleri kılmışlardır; aynı zamanda insanlar için de (*anthropoi*) hiçbir süsü olmayan insan bedeninden daha hoş bir şey olamaz"[302] Eşler arasındaki cinsel

301. *A.g.e.*, X, 1-8.
302. *A.g.e.*, X, 7.

ilişkilere ve eşlerin oluşturdukları beden birliğine kaynak oluşturması gereken şey doğal cazibedir. İshomakhos'un *enkrateia*'sı, insanın arzu ve hazlarını çoğaltmak için başvurduğu tüm yapay şeyleri reddeder.

Ne var ki ortaya bir sorun çıkar: Kadın kocası için bir arzu nesnesi olarak kalmayı nasıl başaracak, günün birinde daha güzel ve daha genç bir başkası tarafından arka plana itilmeyeceğinden nasıl emin olacaktır? İshomakhos'un genç karısı açıkça bunu sorar. Yalnızca öyle görülmek için değil gerçekten de güzel olmak ve güzelliğini korumak için ne yapmak gerekir?[303] Ve bize tuhaf gelebilecek bir biçimde, belirleyici nokta yine hane ve hane yönetimi olacaktır. Ne olursa olsun, İshomakhos'a göre, kadının gerçek güzelliğini evdeki uğraşları sağlar, tabii bu uğraşları gerektiği gibi yerine getirirse... Gerçekten de, kadın, sorumluluğu altındaki işleri yaparken bir köle gibi oturarak yığılıp kalmayacak, ya da süs düşkünü bir rüküş gibi işsiz güçsüz durmayacaktır. Ayakta kalacak, izleyecek, denetleyecek, yapılan işi kollamak için odadan odaya gidecektir; bu dik durma konumu ve yürüme, bedenine Yunanların gözünde özgür insanın biçimini belirleyen durma biçimini ve havayı verecektir (daha sonra İshomakhos, erkeğin askerlik ve özgür yurttaşlık gücünü, bir iş ehlinin sorumluluklarına etkin biçimde katılarak oluşturduğunu gösterecektir.)[304] Aynı biçimde, hamur yoğurmak, giysileri ya da battaniyeleri silkelemek ve yerleştirmek ev sahibesi için yararlıdır.[305] Bedenin güzelliği bu şekilde biçimlenir ve korunur. Hâkimiyet konumunun fiziksel bir biçimi vardır: güzellik. Buna ek olarak, kadının giysileri, onu hizmetçilerinden ayıran bir temizlik ve zevke sahiptir. Ve nihayet eş, hizmetçilere oranla, bir köle gibi boyun eğmek ve uygulanana katlanmak zorunda olmak yerine, isteyerek hoşa gitmeye çalışma avantajına sahiptir. Ksenophon burada, başka yerde değindiği bir ilkeye,[306] zorla alınan hazzın arzuyla verilenden daha az zevkli olduğuna gönderme yapar: Ve bir kadının kocasına verebileceği işte bu hazdır. Böylece, ayrıcalıklı statünün kopmaz bir parçası olan fiziksel güzelliğin biçimleri ve özgür hoşa gitme isteği ile (*charizesthai*) ev sahibesi, hanedeki diğer kadınlardan her zaman daha üstün olacaktır.

Hane –karı, hizmetkârlar, mal varlığı– yönetiminin bu "erkeksi" sanatına ayrılan metinde, kadının cinsel sadakatine ve kocanın tek cinsel partner olma zorunluluğuna değinilmez: Bu zorunlu bir ilkedir ve bu ilkenin kabul edildiği varsayılmaktadır. Kocanın itidalli ve bilge tutu-

303. *A.g.e.*, X, 9.
304. *A.g.e.*, X, 10.
305. *A.g.e.*, X 11.
306. Ksenophon, *Hiéron* (*Hieron–Kutsal*), I.

muna gelince, bu da asla onun tüm cinsel etkinlikleri üzerinde karısına tanıyacağı bir tekel biçiminde tanımlanmaz. Üzerine düşünülmüş olan, bu evlilik yaşamı pratiğinde söz konusu olan, evin düzeni, hâkim kılınması gereken huzur ortamı ve kadının arzulayabileceği şey için temel görünümde olan yasal eş sıfatıyla evliliğin kendisine sağladığı seçkin yeri koruyabilmesidir; başkasının kendisine tercih edilmemesi, statüsü ve liyakatını yitirmemesi, kocasının yanındaki yerini bir başkasının almaması, onun için her şeyden önemlidir. Çünkü evliliğe yönelen tehdit, erkeğin orada ya da burada alacağı hazdan değil, evde işgal edilen yer ve kullanılan öncelik hakkı konusunda eş ile diğer kadınlar arasında çıkabilecek olan rekabetlerden kaynaklanır. "Sadık" (*pitsos*)

koca, evlilik durumunu bir başka kadından alınacak her tür hazdan feragate bağlayan değil, kadına evlilik sayesinde tanınan ayrıcalıkları sonuna kadar koruyandır. Nitekim Euripides'in tragedyalarında görülen "aldatılmaş" kadınlar da bunu aynı biçimde algılar. Medea İason'un "sadakatsiz olduğunu ilan eder: İason kendisinden sonra bir eş almıştır ve Medea'dan olan çocuklarını kırgınlık ve köleliğe sürükleyecek yeni çocukları olacaktır.[307] Krosios'un, Kouthos'un "ihaneti" diye adlandırarak, uğruna gözyaşı döktüğü şey "çocuksuz" yaşamak ve "terk edilmiş bir evde oturmak" zorunda kalmasıdır; çünkü –en azından böyle düşünmeye kışkırtılır– Erekhteos'un hanesi olan "kendi evi"ne, sonunda isimsiz ve anasız olarak herhangi bir kölenin çocuğu girecektir."[308]

Eşe tanınan ve iyi bir kocanın korumak zorunda olduğu bu üstünlük, evlilik akdinin kapsamında yer alır. Ama bir kez elde edilmesi, dokunulmaz olduğu anlamına gelmez. Bu üstünlük, kocanın kabulleneceği herhangi bir ahlâksal sözün güvencesi altında değildir; karılıktan reddetme ve boşanmanın dışında, fiili bir gözden düşme her zaman söz konusu olabilir. Ksenophon'un *İktisat Üstüne*'siyle İshomakhos'un söylevi şunu gösterir: Her ne kadar kocanın bilgeliği –*enkrateia*'sı ile birlikte aile reisi görgüsü– hep karının ayrıcalıklarını kabul etmeye hazırsa da, kadın bunları koruyabilmek için karşılığında evdeki rolünü ve bu role bağlı görevleri en iyi biçimde yerine getirmek zorundadır. İshomakhos, ta en başından karısına ne bizim anladığımız anlamda bir "cinsel sadakat" vaat eder, ne de hiçbir zaman bir başkasının kendisine tercih edilebileceği gibi bir konuda kaygıya kapılmaması doğrultusunda söz verir; ama tıpkı ona, ev sahibesi etkinliği, alımı ve giyiminin kendisine hizmetçilerdekinden daha fazla cazibe kazandıracağı konusunda güvence verdiği gibi, yaşlanana değin evdeki en üst makama

307. Euripides, *Medée* (*Medeia*), 465 dev.
308. Euripides, *İon* (*İon*), 836 dev.

sahip olabileceği konusunda da kendisini temin eder. Ve ona iyi davranış ve ev işlerindeki titizlikle ilgili olarak kendisiyle bir tür oyun oynamasını önerir; eğer bu oyunu kazanabilirse, hiçbir rakibeden –genç bile olsa– korkmamalıdır. "Ama en tatlı hazzı tadacağın an", der İshomakhos karısına, "benden daha iyi olduğunu göstererek beni hizmetkârın durumuna getireceğin, yaşın ilerledikçe evde daha az sayılacağından korkmak şöyle dursun, yaşlandıkça kocan tarafından bir ortak, çocukların tarafından bir ev hanımı olarak daha çok saygı görüp, evde de daha çok onurlandırılacağından emin olacağın andır."[309]

Dolayısıyla bu evlilik yaşamı etiğinde, erkeğe önerilen "sadakat", evliliğin kadına dayattığı cinsel tekelden oldukça farklı bir şeydir; karının statüsünün, ayrıcalıklarının, diğer kadınlara olan üstünlüğünün korunmasına ilişkin bir sadakat söz konusudur. Ve kadınla erkek arasında ve her ikisinin tutumları konusunda belli bir karşılıklılık varsayılıyorsa, bu erkek sadakatinin pek de kadının cinsel tutumunun iyiliğiyle –ki bu her zaman varsayılır– değil, onun evindeki davranışı ve evini yönetmesiyle ilişkili olması anlamındadır. Dolayısıyla karşılıklılık olmakla birlikte, simetrisizlik de temeldir, çünkü her iki davranış, birbirini davet etmekle birlikte, aynı gerçeklikler üzerine kurulmaz ve aynı ilkelere uymaz. Kocanın itidalli yönetim sanatı, hem kendisini, hem de kocası karşısında evin itaatkâr sahibesi olduğundan ötürü hoş tutulması ve sayılması gereken karısını yönetme sanatı kapsamında yer alır. 241/F16

C. ÜÇ İTİDAL POLİTİKASI

IV. ve III. yüzyıl başındaki başka metinler de, evlilik durumunun erkek açısından en azından bir tür cinsel itidal gerektirdiği temasını geliştirir. Bunlardan özellikle üç tanesi incelenmeye değer: Platon'un *Kanunlar*'ında, filozofun evlilik kuralları ve görevlerine ayırdığı bölüm, İsokrates'in Nicocles'in evli erkek yaşamını sürdürüş biçimiyle ilgili olarak geliştirdiği düşünceler ve Aristoteles imzası taşıyan ve muhtemelen onun okulunun bir ürünü olan bir *İktisat Bilgisi* kitabı. Söylemleri açısından bu metinler birbirlerinden çok farklıdır: Birincisi, ideal bir site çerçevesinde davranışları otoriter bir biçimde düzenleyen bir sistem önerir; ikincisi kendine ve başkalarına saygılı bir otokratın kişisel yaşam tarzını tanımlar, üçüncüsü sıradan bir adamın evini yönetmesi için yararlı ilkeleri tanımlar. Ama bunların hiçbiri, Ksenophon'un *İktisat Üstüne*'sinde olduğu gibi bir toprak sahibinin özgün yaşamına

309. Ksenophon, *Économique* (*Oikonomikos–İktisat Üstüne*), VII, 41-42.

ve dolayısıyla karısıyla birlikte yüklenmesi gereken mülkü işletme sorunlarına değinmez. Onları birbirlerinden ayıran farklılıklara rağmen, bu üç metnin her biri, Ksenophon'un yaptığından daha net bir biçimde "çifte cinsel tekel" ilkesi diye adlandırabileceğimiz şeye yaklaşan bir zorunluluğun altını çizdikleri izlenimini verir; böylece erkek için olduğu gibi kadın için de karıkoca ilişkisi dahilinde belli bir cinsel etkinlik alanı saptar görünümündedirler: Tıpkı karısı gibi, erkek de hazzını karısı dışındaki kadınlarda aramamakla yükümlü sayılan ya da en azından böyle yapmaması gereken bir kişi olarak belirir. Sonuç olarak, belli bir simetri ve evliliği ahlâksal açıdan kabul edilebilir cinsel ilişkinin yalnızca ayrıcalıklı değil aynı zamanda tek yeri olarak tanımlama eği-
242 liminin gerekliliği ortaya çıkar. Bununla birlikte, bu üç metin incelendiğinde, burada evlilik pratiğinin daha sonraki biçimlerine hukuksal-ahlâksal donanım oluşturacak bir "karşılıklı cinsel sadakat" ilkesinin geriye dönük bir izdüşümünü görmenin yanlışlığı ortaya çıkar. Çünkü sonuç olarak tüm metinlerde erkeğe cinsel partner olarak yalnızca kendi eşini görmesi biçiminde getirilen zorunluluk ya da verilen öğüt, karısı karşısında alınan kişisel bir angajmanın değil, Platon yasaları çerçevesinde otoriter olarak dayatılan ya da –İsokrates ve Pseudo-Aristoteles metinlerinde– erkeğin iktidarının (düşünerek kendi kendini sınırlaması biçiminde) kendi kendine uyguladığı bir siyasal düzenlemenin sonucudur.

1. Gerçekten de, *Kanunlar*'da, uygun yaşta evlenilmesi (erkekler için yirmi beş ile otuz beş yaş arası), en iyi koşullarda çocuk yapılması ve –erkek için de kadın için de– kendi eşinden başka herhangi birisiyle hiçbir ilişkide bulunulmaması doğrultusunda verilen tüm buyruklar, iradeye dayalı bir ahlâk biçimini değil, zorlayıcı bir mevzuat biçimini alır. Bu konuda yasa yapmanın zorluğunun[310] ve kimi önlemlerin yalnızca karışıklıklar olduğunda ve çoğunluğun itidalli olma yetisini yitirdiği durumda kararname biçimine girmesindeki yararın birçok kez altının çizildiği doğrudur.[311] Ne olursa olsun, bu ahlâkın ilkeleri, asla hanenin, ailenin ve evlilik yaşamının iç gereksinimlerine atıfta bulunmaksızın, hep doğrudan devletin gereksinimlerine bağlanmıştır: İyi evliliğin siteye yararlı evlilik olduğu ve çocukların "olabildiğince güzel ve iyi olmaları"nın da yine sitenin yararına olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.[312] Devletin avantajına olan paylara gösterilen saygı gereği, zenginlerle zenginlerin evlenmesini engelleyen birliktelikler,[313]

310. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), VI, 773 c ve e.
311. *A.g.e.*, VI, 785 a.
312. *A.g.e.*, VI, 783 e; bkz. IV 721 a; VI, 773 b.
313. *A.g.e.*, VI, 773 a-e.

genç evlilerin üreme görevlerine iyi hazırlanıp hazırlanmadıklarını onaylayan titiz denetimler,[314] üreme yaşını kapsayan tüm dönem boyunca resmi eşten başkasına döl vermeme yolundaki, cezalandırmayı da kapsayan düzen,[315] kısacası ideal sitenin özgül yapılarına bağlı olan tüm bu önlemler, ılımlılığın iradi biçimde arandığı bir itidal tarzına oldukça yabancıdır.[316]

Yine de cinsel tutumu düzenlemek söz konusu olduğunda, Platon'un yasaya duyduğu güvenin sınırlı olduğunu belirtmek gerekir. Böylesi güçlü arzulara hâkim olmak için yasanın buyruklarından ve tehditlerinden başka yöntemler kullanılmadığı takdirde, o yasanın yeterli etkileri yaratamayacağını düşünür Platon.[317] Bu konuda daha etki-
li caydırma araçları gerekir. Platon bu tür dört araçtan söz eder. Kamu- 243
oyu: Platon ensesti örnek alır; nasıl olup da insanın ne denli güzel olursa olsunlar, kız ve erkek kardeşlerine, kızlarına ve oğullarına karşı arzu dahi duyamaz hale geldiğini düşünür. Bunun nedeni, ezelden beri insanların bu edimlerin "ilahi güç açısından bir nefret konusu olduğunu duymuş olmaları ve kimsenin bu konuda başka bir söylem duyma fırsatı bulamamış olmasıdır; dolayısıyla tüm kınanması gereken cinsel edimlerle ilgili olarak "kamunun oybirliği halindeki sesi"ne aynı biçimde "dinsel bir karakter" yüklenmesi gerekmektedir.[318] İkincisi ündür: Platon, yarışmalarda zafer kazanma isteğiyle kesin bir yokluk perhizine girip, idmanları süresince ne bir kadın ne de bir oğlana yaklaşmayan atletleri örnek verir. Öte yandan, aşağı düşmanlar olarak görülen arzulara karşı kazanılacak zafer, rakipler karşısında elde edilebilecek olandan çok daha güzeldir.[319] Bundan sonra insanoğlunun onuru gelir: Platon burada, daha sonra sık sık kullanılacak olan bir örnek verir; söz konusu olan, sürü halinde yaşayan ama her biri diğerlerinin arasında kendini tutarak her türlü çiftleşmeden arındırılmış bir yaşam süren hayvanlardır; bu hayvanlar üreme yaşları geldiğinde kendilerini tecrit eder ve ayrılmayan çiftler oluştururlar. Diğer yandan bu hayvansal karıkocalığın, evrensel bir doğa ilkesi olarak değil, insanların aşması gereken bir meydan okuma biçiminde ele alındığına dikkat edilmelidir; böyle bir pratiğin anımsatılması aklıselim sahibi insanları

314. *A.g.e.*, VI, 784, a-c.
315. *A.g.e.*, VI, 784, d-e.
316. Çocuk sahibi olunabilen yaşın sınırını aştıktan sonra "ilişkide bulunmadan yaşayanlar *(sophronon kai sophronousa)* onurlu olarak anılacak, diğerleri ise tersi bir üne sahip olacak, daha doğrusu onursuz olarak görüleceklerdir" (VI, 784 e).
317. *A.g.e.*, VIII, 835 e.
318. *A.g.e.*, VIII, 838 a, 838 e.
319. *A.g.e.*, VIII, 840, a-c.

"hayvanlardan daha erdemli" olmaya özendirmez mi?[320] Sonuncu araç, utanmadır: Utanma cinsel eylemin sıklığını azaltarak bu eylemin "zorbalığını hafifletecektir"; yurttaşların, yasaklanmalarına gerek kalmadan, "böylesi edimleri bir giz perdesiyle örtmeleri" ve onları açıkta yapmaktan, geleneğin ve yazılı olmayan yasanın yarattığı bir görevden ötürü hicap duymaları gerekir.[321]

Böylece Platon'un hukuku, kadın ve erkek açısından simetrik bir zorunluluk saptar. Her ikisi de, ortak bir amaç –geleceğin yurttaşlarına can verme– için üstlendikleri belirli bir rol uğruna, kendilerine aynı kısıtlamaları dayatan yasalara tamamen aynı biçimde uymak zorundadır. Ancak bu simetrinin, hiçbir şekilde, evlilik ilişkisine içkin durumda

bulunan ve karşılıklı bir angajman oluşturan kişisel bir bağ dolayımıyla eşlerin "cinsel sadakate" katlanmalarını gerektirmediğini de anlamak gerekir. Simetri, onlar arasındaki doğrudan ve karşılıklı bir ilişkide değil, her ikisine de egemen olan bir öğe üzerinde kurulur. Bu öğe her ikisinin de aynı biçimde bağımlı oldukları ilke ve yasalardır. Buna gönüllü olarak ve bir iç caydırmanın etkisiyle baş eğmelerinin gerektiği doğrudur; ama bu caydırma birbirlerine karşı duymaları gereken bir bağlılığa değil, insanın yasaya duyması gereken derin saygıya ya da kendisine, şanına, onuruna göstermesi gereken özene bağlıdır. Bu itaati dayatan, kişinin saygı ya da utanma, onur ya da zafer biçiminde –karşısındakiyle değil– kendisiyle ve siteyle olan ilişkisidir.

Platon'un "aşk tercihleri" ile ilgili yasa için önerdiği açıklamada iki olası açıklamayı ele aldığı görülebilir. Bunlardan birincisine göre, her ne kadar soylu doğmuş ve özgür durumda olsa da, kişinin meşru eşi olmayan bir kadına dokunması, evlilik dışı üremesi ve "doğayı saptırarak" "verimsiz bir tohum"u erkeklere akıtması yasak olacaktır. Diğer açıklamada, erkekler arasındaki aşkların yasaklanması mutlak bir biçimde dile getirilir. Evlilik dışı cinsel ilişkilere gelince, bunların ancak, kabahatin kadın erkek herkes tarafından bilinmesi durumunda cezalandırılmasını öngörür.[322] Bu da cinsel ilişkileri evlilikle sınırlamanın çifte zorunluluğunun nasıl eşler arasındaki ikili ilişkiden kaynaklanan karşılıklı görevleri değil de, sitenin dengesini, kamu ahlâkını ve iyi bir üremenin koşullarını ilgilendirdiğini doğrular.

2. İsokrates'in, Nicocles'in yurttaşlarına hitabesi biçimindeki met-

320. *A.g.e.*, VIII, 840 d-e.

321. *A.g.e.*, VIII, 841 a-b.

322. *A.g.e.*, VIII, 841 c-d. En azından yasanın ilk dile getirilişinde Platon'un evli bir erkek için yalnızca "özgür" ve "iyi bir ailede doğmuş" kadınların yasak olduğunu söylemek istediğini belirtmek gerekir. En azından Dies'in çevirisinden bu anlaşılmaktadır. Robin, metni, yorumlarken bu yasanın yalnızca özgür ve iyi bir ailede doğmuş erkeklere uygulanacağının anlaşıldığını belirtmiştir.

ni, itidal üzerine geliştirdiği değerlendirmeler ile evliliği gayet açık bir biçimde siyasal iktidarın kullanılmasına bağlar. Bu söylev, İsokrates'in, iktidara gelmesinden kısa zaman sonra Nicocles'e hitaben verdiği söylevin eşidir: Bu söylevde, hatip, genç adama, kendisi için yaşam boyu kullanacağı bir hazine işlevi görecek olan kişisel davranış ve yönetim öğütleri verir. Nicocles'in söylevinin, hükümdarın tebaasına kendisi karşısında takınması gereken tutumu anlattığı bir hitabe olduğu varsayılır. Diğer taraftan, metnin birinci bölümünün tümü bu iktidarın doğrulanmasına ilişkindir: Monarşi rejiminin yararları, hükümdar ailesinin hakları, hükümdarın kişisel nitelikleri ve yurttaşların şeflerine borçlu oldukları itaat ve bağlılık, ancak bu doğrulamalar verildikten sonra tanımlanacaktır: Hükümdar, ancak kendi erdemleri adına uyruklarının itaatini isteyebilecektir. Dolayısıyla Nicocles kendisinde bulduğu niteliklere uzun bir bölüm ayıracaktır: Bunlar, maliye, ceza hukuku ve dışişlerinde, diğer güçlerle kurduğu ya da yeniden kurduğu iyi ilişkilerdeki adalet *–dikaiosune–*;[323] bir de yalnızca cinsel hazlara hâkim olma olarak ele aldığı *sophrosune*, yani itidaldir. Nicocles bu itidalin biçimleri ve nedenlerini ülkesinde sürdürdüğü egemenlikle ilintilendirerek açıklar.

Nicocles'in son olarak sözünü ettiği konu, kendi soyuyla ve içinde hiçbir soysuzu barındırmayan, asil bir doğumun parlaklığını ve tanrılara kadar tırmanan bir soyağacının devamlılığını öne süren bir ırkın gerekliliğiyle ilgilidir: "Dünyaya getirilecek çocuklar konusunda, kralların çoğunluğuyla aynı duygulara sahip değilim: Ne çocukların bir bölümünün karanlık, diğer bir bölümünün soylu bir kökenle doğmaları, ne de ardımda bir kısmı piç, bir kısmı meşru çocuklar bırakmam gerektiğini düşünüyordum. Bence çocukların tümü aynı doğaya sahip olmalı ve kökenlerini hem babaları, hem anaları tarafından, faniler nezdinde babam Evagoras'a, yarı-tanrılar nezdinde Eaque'ın oğluna, tanrılar nezdindeyse Zeus'a dayandırmalı; çocuklarımdan hiçbiri böyle bir kökene dayalı soyluluktan yoksun kalmamalı."[324]

Nicocles için itidalli olmanın bir başka nedeni de, bir devletin yönetimiyle bir hanenin yönetimi arasındaki devamlılık ve türdeşliğe bağlıdır. Bu devamlılık iki biçimde tanımlanır: Birincisi, başkalarıyla kurulmuş olan tüm ortaklıklara (*koinoniai*) saygı duyulması gerektiği ilkesinden kaynaklanır; dolayısıyla Nicocles, tüm diğer angajmanlarını tutan, ama kendisiyle yaşam boyu sürecek bir ortaklık (*koinonia pantos tou biou*) kurdukları karılarına karşı haksız davranan erkekler

---

323. İsokrates, *Nicoclès* (*Nicocles*), 31-35.
324. *A.g.e.*, 42.

gibi davranmak istemez. Mademki insan karısı yüzünden acı çekmek istememektedir, o zaman aldığı hazlar yüzünden o da karısına acı çektirmez; adil olmak isteyen hükümdar, önce kendi karısına karşı adil olmalıdır.[325] Öte yandan hükümdarın evinde hüküm sürmesi gereken düzenle, kamu yönetimini yönlendirmesi gereken düzen arasında süreklilik ve bir tür eşbiçimlilik mevcuttur: "İyi hükümdarlar yalnızca yönettikleri devletlerde değil, kendi evlerinde ve oturdukları yerlerde de bir dirlik düzenlik ruhunu hâkim kılmaya gayret etmelidirler; çünkü bu görev kendi üzerinde hâkimiyet ve adalet gerektirir."[326]

Nicocles'in metni boyunca gönderme yaptığı itidal ve iktidar arasındaki bağ, Nicocles'e hitap eden ilk söylevde açıklanan genel ilkeye

göre, özellikle de diğerleri üzerindeki hâkimiyet ile kendi üzerindeki hâkimiyet arasındaki ilişki biçiminde düşünülür. Bu söylevde şu sözler yer alır: "Otoriteni başkaları üzerinde olduğu kadar kendi üzerinde de (*arche sautou*) kullan ve bir kralın en övgüye değer tutumunun hiçbir hazzın tutsağı olmama ve arzularını yurttaşlarından daha fazla yönetebilme olduğunu dikkate al."[327] Nicocles, başkalarını yönetmenin ahlâksal koşulu olarak ele alınan bu kendi üzerinde hâkimiyet becerisine sahip olduğu kanıtıyla söze başlar: Birçok tiranın yaptığının tersine, başkalarının karıları ya da çocuklarına zorla sahip olmak için iktidarından yararlanmamıştır; erkeklerin karıları ve çocuklarına ne denli düşkün olduklarını ve siyasal bunalımlarla devrimlerin kökeninde, birçok zaman bu tür kötüye kullanmaların yer aldığını düşünmüştür;[328] dolayısıyla kendisi, böylesi eleştirilerden kaçınmak için en büyük özeni göstermiştir; en yüce iktidarı eline aldığı günden itibaren "karısından başkası"yla fiziksel ilişkisi olmadığı görülmüştür.[329] Bununla birlikte Nicocles'in itidalli olmak için daha olumlu nedenleri vardır. Öncelikle yurttaşlarına örnek olmak ister o. Kuşkusuz bu, ülkesinde oturanlardan kendisininkine benzer bir cinsel bağlılık istediği biçiminde anlaşılmamalıdır; Nicocles bunu geleneksel bir kurala dönüştürme amacını gütmez; kurallarının katılığı, genel olarak erdeme özendirme ve devlete her zaman zararı dokunan gevşekliğe karşı bir model kurma çabasının sonucu olarak anlaşılmalıdır.[330] Hükümdarın ahlâkıyla halkın ahlâkı

325. *A.g.e.*, 40.
326. *A.g.e.*, 41.
327. *A.g.e*, 29.
328. *Nicoclès*, 36. Sık rastlanan bu konuyla ilgili olarak bkz. Aristoteles, *Politique* (*Politika*), V, 1 311 a-b. Bununla birlikte, İsokrates'in, farklı kaynaklardan haz alan ama adil bir yönetimi sağlayabilen şeflere duyduğu hoşgörüyü dile getirdiğini de dikkate almak gerekir.
329. *A.g.e.*, 36.
330. *A.g.e.*, 37.

arasındaki bu tümel benzerlik ilkesi, Nicocles'in söylevinde dile getirilmektedir: "Bir halkın törelerinin (*ethos*), onu yöneteninkilere benzediğini düşünerek kendi itidalini (*sophrosune*) başkalarına örnek ver. Uyruklarının, senin etkinliğin (*epimeleia*) sayesinde daha büyük bir rahat ve daha uygar töreler (*euporoterous kai sophronesterous gignomenous*) kazandıklarını fark edince kral otoritesinin değeri hakkında bir örneğe sahip olacaksın."[331] Bununla birlikte Nicocles, kitleyi kendisine benzetmekle yetinmek istemez; aynı zamanda, karşıtlık olmaksızın, başkalarından, seçkinlerden ve en erdemlilerden farklı olmak ister. Bu, aynı zamanda, hem örnek olmanın ahlâksal formülü (en iyilerden daha iyi olarak herkese model olma), hem de bir aristokrasi çerçevesinde kişisel iktidar için sürdürülen rekabetin siyasal formülü ve bilge, ılımlı bir tiranlık için sağlam bir temelin ilkesidir (halkın gözünde en erdemlilerden daha fazla erdem sahibi olma): "Erkeklerin çoğunluğunun eylemlerinin geneline hâkim olduklarını, ama en iyilerinin, oğlanlarla kadınların kendilerinde uyandırdıkları arzular karşısında yenik düşmeye aldırmadıklarını fark ettim. Dolayısıyla kararlılık yeteneğine sahip olduğumu göstermek istedim. Bu durumda yalnız kitleye karşı değil, erdemleriyle gurur duyanlara karşı da üstün gelecektim."[332]

Ama örnek işlevi gören ve bir üstünlüğe işaret eden bu erdem, siyasal değerini yalnızca herkesin gözünde onurlu bir davranış olmasına borçlu değildir. Gerçekten de yönetilenlerin gözünde hükümdarın kendisiyle olan ilişki biçimini ortaya çıkaran bu erdem önemli bir siyasal öğedir, çünkü onun başkaları üzerindeki iktidarını kullanmasını biçimlendiren ve düzenleyen, kendisiyle kurduğu bu ilişkidir. Dolayısıyla bu ilişki, kendiliğinden ortaya çıkışındaki görünür parlaklık ve onu güvenceye alan rasyonel yapı açısından önemlidir. Bu nedenle Nicocles, *Sophrosune*'sinin herkesin gözünde bir sınavdan geçtiğini anımsatır; gerçekten de insanın adil olabildiği koşullar ve yaşlar vardır; ama kişi gencecik yaşta iktidar sahibi olursa, o zaman ılımlılık göstermek bir tür nitelik sınavıdır.[333] Ayrıca erdeminin yalnızca bir doğa işi değil, aynı zamanda da bir akıl yürütme (*logismos*) işi olduğunu belirtir: Dolayısıyla rastlantılara ya da koşulların durumuna göre değil, isteyerek ve istikrarlı biçimde doğru davranacaktır.[334]

Böylece, hükümdarın en tehlikeli durumda sınanan ve aklın sürekliliğinin güvencesi altında olan ılımlılığı, yönetenle yönetilenler ara-

331. *Nicoclès*, 31.
332. *A.g.e*, 39.
333. *A.g.e.*, 45.
334. *A.g.e.*, 47.

sında bir tür sözleşmenin oluşmasına yardım eder: Yöneten, kendisine hâkim olduğuna göre, yönetilenler de ona itaat edebilirler. Hükümdarın erdeminin kefaleti altında oldukları sürece, uyruklardan itaat etmeleri istenebilir; hükümdar, gerçekten de, başkaları üzerindeki iktidarını, kendi üzerinde kurduğu hâkimiyet dolayısıyla ılımlı kılabilir. Nicocles'in kendinden söz etmeye son vererek, bunu uyruklarının itaatini kazanmak için bir gerekçe biçiminde öne sürdüğü bölüm şöyle biter: "Kendimi tanıtma faslını (...), size vereceğim öğüt ve buyrukları iyi yüreklilik ve gayretle yerine getirmemeniz için hiçbir bahane bulunmaması amacıyla fazlaca geniş tuttum."[335] Hükümdarın kendisiyle ilişkisi ve kendisini ahlâksal bir özne olarak biçimlendirmesi, siyasal

yapının önemli bir bölümünü oluşturur; onun ipleri böyle sıkı tutması ve sofuluğu bu yapının bir parçasıdır ve onun sağlamlığına katkıda bulunur. Hükümdar da çileci bir pratiğe girmeli ve nefsini terbiye etmelidir: "Kısacası, hiçbir atletin bedenini güçlendirme zorunluluğu, bir kralın ruhunu güçlendirme zorunluluğu kadar önemli değildir; çünkü yarışlarda sunulan ödüller, siz hükümdarların her gün elde etmek için mücadele ettiklerinizin yanında bir hiçtir."[336]

3. Pseudo-Aristoteles'in *İktisat Üstüne*'sine gelince, bu metnin ne tür tarih sorunlarını ortaya attığı bilinir. I. ve II. kitapları oluşturan metin, oldukça genel bir biçimde "doğru dönem"e ait olarak kabul edilir; ya Aristoteles'in dolayımsız bir çömezi tarafından notlardan hareketle yayımlanmıştır, ya da ilk Aristotelesçi kuşakların yapıtıdır. Ne olursa olsun, şu an için üçüncü bölüm, ya da en azından açık bir biçimde daha geç bir döneme ait olan ve bu *İktisat Üstüne*'nin "yitik" üçüncü kitabının bir "yorum"u ya da "uyarlama"sı olarak görülen Latince metin dikkate alınmayabilir. Ksenophon'un metninden çok daha kısa ve çok daha kısıtlı olan I. kitap, tıpkı bu metin gibi, iktisat tekniği (*tekhne*) üzerine bir düşünce olarak ortaya çıkar, hane düzeninde "elde etme" ve "değer kazandırma" (*ktesasthai, chresasthai*) tutumlarını tanımlamayı amaçlar.[337] Metin bir yönetim tekniği biçiminde kurulmuştur ve bu yönetim şeylerden çok insanların yönetimidir; bu da bizzat Aristoteles tarafından dile getirilen bir ilkeye göre yapılır; yazar *İktisat Üstüne*'de, cansız malların sahipliğinden çok insanlarla ilgilenir;[338] ve böylece *İktisat Üstüne* elkitabının verdiği en temel bilgiler (Ksenophon'da olduğu gibi tarım tekniklerine geniş bir yer ayırmaksızın), yönetim, göze-

335. *A.g.e.*, 47
336. *Nicoclès*, II. Siyasal bir sorun olarak hükümdarın özel erdemi, başlı başına bir araştırma gerektirir.
337. Pseudo-Aristoteles, *Économique* (*İktisat Üstüne*), I, 1, 1, 1, 343 a.
338. Aristoteles, *Politique* (*Politika*), I, 13, 125 a-b.

tim ve denetim işlerine ilişkindir. Bu metin, her şeyden önce karısından kuşkulanması (*epimelein*) gereken ev sahibinin ders kitabıdır.[339]

Metin, aşağı yukarı Ksenophon'un elkitabıyla aynı değerlerin üzerinde durmaktadır: Zanaatın tersine, "erkeksi" kişileri oluşturma gücüne sahip olan tarıma övgü; onun doğaya göre ilk ve kurucu özelliğinin ve site için kurucu değerinin olumlanması.[340] Ama birçok öğenin, özellikle de iki şeyin, evlilik ilişkisinin doğal kökeninin ve insan toplumu içindeki biçiminin özgüllüğünün üzerinde ısrarla durulması da Aristoteles'in damgasını taşımaktadır.

Kadınla erkeğin birleşmesi (*koinonia*), yazar tarafından "doğal olarak" mevcut olan ve hayvanlarda örneği bulunan bir şey olarak tanıtılır: "Onların birleşmesi mutlak bir zorunluluğu karşılar."[341] İster bu gerekliliğin doğrudan üremeye bağlandığı *Politika*'da,[342] ister insanın doğal olarak "birleşmeye eğilimli" ve çift halinde yaşamaya koşullu olarak tanıtıldığı *Nikomakhos Ahlâkı*'nda olsun, bu, Aristoteles'te değişmeyen bir savdır.[343] Ama, *İktisat Üstüne*'nin yazarı bu *koinonia*'nın hayvan türlerinde bulunmayan özelliklere sahip olduğunu anımsatır: Hayvanlar, salt üremeye yönelik birleşmeden öte birleşme biçimlerini bilmiyor değildir,[344] ama insanlarda, erkekle kadını bağlayan bağın amacı –Aristoteles'te önemli olan bir ayrım doğrultusunda– yalnızca "varlığa" değil aynı zamanda da "iyi biçimde var olmaya" (*einai, eu einai*) ilişkindir. Ne olursa olsun, insanlarda, çiftin varlığı, yaşam boyunca karşılıklı yardımı olanaklı kılar; soya gelince, bu da yalnızca türün sürmesini sağlamaz; "ana babanın öz çıkarı"na hizmet eder; çünkü onların en güçlü dönemlerinde güçsüz varlıklara gösterdikleri özen, karşılığında, ilerleyen yaşlılığın doğurduğu güçsüzlük döneminde, artık güçlü kişiler haline gelmiş insanlar tarafından kendilerine gösterilir.[345] Ve doğa, kadınla erkeği daha rahat etmeleri için kendi konumlarında oluşturmuştur; "her iki cinsi de" ortak yaşam amacıyla "düzenlemiştir." Birincisi, yani erkek güçlüdür, diğeri ürkekliğin kıskacındadır; biri harekette sağlık bulur, diğeri durağan bir yaşam sürdürmeye eğilimlidir; biri eve mal getirir, diğeri evde bulunanları kollar; biri çocukları besler, diğeri eğitir. Doğa bir bakıma hane düzenini ve eşlerden her birinin burada sahip olduğu rolü önceden programlamıştır. Yazar

---

339. Pseudo-Aristoteles, *Économique* (*İktisat Üstüne*), I, 3, 1, 1 343 b.
340. *A.g.e.*, I, 2, 1-3, 1 343 a-b.
341. *A.g.e.*, I, 3, 1, 1 343 b.
342. Aristoteles, *Politique* (Politika), I, 2, I 252 a.
343. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), VIII, 12, 7, 1 162 a.
344. Pseudo-Aristoteles, *Économique* (*İktisat Üstüne*), I, 3, 1, 1 343 b.
345. *a.g.e.*, I, 3, 3, I 343 b.

burada Aristotelesçi ilkelerden hareketle Ksenophon'un daha önce bir örneğini verdiği geleneksel betimleme şemasıyla buluşur.

İktisat Üstüne'nin yazarı, hemen bu doğal tamamlayıcılıklar çözümlemesinden sonra cinsel davranış sorununa eğilir. Bu konu, kısa, eksiltili ve tümünü aktarmanın yararlı olacağı bir bölümde ele alınır: "İlk görev hiçbir adaletsizlik yapmamaktır: Böylece insan adaletsizliğe de maruz kalmaz. Ortak ahlâk insanı tam da buna yöneltir: Kadın adaletsizliğe maruz bırakılmamalıdır, çünkü o, Pythagorasçıların dediği gibi, evin içinde bir sığıntı, yuvasından koparılmış biri gibidir. Ne var ki gayrimeşru ilişkiler koca tarafından yapılan bir adaletsizlik olacaktır (*thuraze sunousiai*)."[346] Kadının davranışı üzerine hiçbir şey söy-
250 lenmemesi, onunla ilgili kuralların bilinmesinden ve bu metnin hane sahiplerine yönelik bir elkitabı olmasından dolayı şaşırtıcı değildir: Söz konusu olan onun, yani hane sahibinin davranma biçimidir. Erkeğin karısına karşı cinsel tutumunun nasıl olması gerektiği ve edep kuralları üzerine –Ksenophon'da olduğundan fazla– pek bir şey söylenmediği de belirtilebilir. Ama asıl önemli olan mesele başka yerdedir.

Her şeyden önce, metnin cinsel ilişkiler sorununu gayet açık bir biçimde karı ile koca arasındaki adalet ilişkilerinin genel çerçevesi içinde gördüğünü belirtmek gerekir. Peki bu ilişkiler nelerdir? Hangi biçimlerde olabilirler? Metnin biraz daha yukarıda, erkek ile kadını ne tür bir "ilişki"nin (*hamilia*) birleştirmesinin doğru olacağının belirlenmesi gerektiğini ilan etmesine rağmen, *İktisat Üstüne*'de bu ilişkinin genel biçimi ve ilkesi üzerine hiçbir şey söylenmez. Buna karşılık başka metinlerde, özellikle de *Nikomakhos Ahlâkı* ve *Politika*'da, Aristoteles karıkoca ilişkisinin siyasal doğasını –yani bu ilişki çerçevesinde kullanılan otorite türünü– çözümlediğinde bu soruyu yanıtlar. Kadını yönetme işi erkeğin rolü dahilinde olduğundan (birçok nedene bağlı olarak ortaya çıkan tersi durumlar "doğaya karşı"dır), Aristoteles'e göre bu ilişki elbette eşitsizdir.[347] Ancak diğer taraftan, bu eşitsizlik, başka türden üç eşitsizlikten titizlikle ayrı tutulmalıdır: Bunlar efendiyi tutsaktan ayıran (çünkü kadın özgür bir varlıktır), babayı çocuklarından ayıran (ve krallık türü bir otoriteyi doğuran) ve bir sitede yönetenlerle yönetilenleri ayıran eşitsizliklerdir; erkeğin karısı üzerindeki otoritesi ilk iki ilişkidekinden daha zayıf ve daha az bütünselse de, sözcüğün tam anlamıyla "siyasal" ilişkide, yani bir devletin özgür yurttaşları arasındaki ilişkide bulunan salt "geçici" özelliğe de sahip değildir; çünkü bir yapılanmada yurttaşlar dönem dönem yönetir ya da yöneti-

346. *A.g.e.*, I 4, 1, 1 344 a.
347. Aristoteles, *Politique* (*Politika*), I, 12, 1 259 b. *Éthique à Nicomaque*'ta (*Nikomakhos Ahlâkı*) Aristoteles bakkal kadınların otoritesine değinir (VIII, 10, 5, 1 161 a).

lirler, oysa evde, erkek üstünlüğünü sürekli korumak zorundadır.[348] Yani karıkoca ilişkisinde söz konusu olan özgür insanlar arasındaki bir eşitsizlik, ama kalıcı, kesin ve doğal bir farklılık üzerine kurulu bir eşitsizliktir. Bu nedenle karıyla koca arasındaki ilişkinin siyasal biçimi aristokrasi olacaktır: Her zaman en iyinin yönettiği, ama herkesin kendi payına düşen otoriteye, rolüne ve işlevlerine, liyakati ve değeri orantısında sahip olduğu bir hükümettir söz konusu olan. *Nikomakhos Ahlâkı*'nın dediği gibi "erkeğin karısı üzerindeki otoritesi aristokratik bir özelliğe sahip görünümdedir; koca otoriteyi liyakatle (*kat' axian*) orantılı olarak ve erkeğin buyruk vermesinin uygun olduğu alanlarda kullanır"; bunun sonucu olarak da, her aristokratik hükümette olduğu gibi, yetkin olduğu konuda otoritesinin bir bölümünü karısına aktarır 251
(her şeyi kendi yapmak isteyen koca, iktidarını bir "oligarşi"ye dönüştürür.)[349] Böylece kadınla ilişki doğrudan doğruya velilik bağının siyasal niteliğine bağlı olan bir adalet sorunu olarak ortaya çıkar. *Büyük Ahlâk* [*Magna Moralia*] eserine göreyse bir babayla oğlu arasındaki ilişki adalet ilişkisi olamaz; en azından oğlun bağımsızlığını kazanmasından önce böyle bir ilişki mümkün değildir, çünkü o dönemde oğul yalnızca "babasının bir parçasıdır." Efendiyle hizmetkârlar arasında da "eviçiyle ilişkili ve tümüyle iktisadi" bir adalet biçiminde algılanan adalet dışında bir adalet söz konusu olamaz. Ama kadınla ilişki çerçevesinde durum böyle değildir: Kuşkusuz kadın her zaman erkeğin astıdır ve öyle kalacaktır. Eşler arasındaki ilişkileri düzenleyecek olan adalet de yurttaşlar arasında egemen olanla aynı olamaz; yine de, birbirlerine benzerliklerinden dolayı, kadınla erkek "siyasal adalete çok yakın" bir ilişki içinde olmalıdırlar.[350]

Ancak *İktisat Üstüne*'nin, kocanın sahip olması gereken cinsel tutuma değinen bölümünde, yazarın bambaşka bir adalete değindiği söylenebilir; Pythagorasçı bir deyimden hareketle, yazar kadının "evde bir sığıntı ve yuvasından koparılmış biri gibi" olmasının üzerinde durur. Ne var ki daha yakından bakıldığında, sığıntı olma durumuna –ve daha genel olarak kadının başka bir evde doğmuş olmasına ve kocasının yanında "kendi evinde" olmamasına– yapılan bu gönderme, genellikle bir erkekle karısı arasında olması gereken ilişkilerin türünü tanımlamaya yönelik değildir. Bu ilişkiler, olgusal biçimleri ve kendilerini düzenlemesi gereken eşitsiz adalete uygun olarak, dolaylı biçimde bir önceki bölümde ele alınmıştır. Yazarın, burada sığıntılık özelliğine değinerek, kadının evlilikten dolayı eşinin cinsel sadakatini talep edemeyece-

348. Aristoteles, *Politique* (*Politika*), I, 12, 1 259 b.
349. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque*, (*Nikomakhos Ahlâkı*), VII, 10, 1 152 a.
350. Aristoteles, *Grande Morale* (*Magna Moralia, Büyük Ahlâk*), I, 31, 18.

ğini, ama yine de evli kadının durumunda kocasının dikkatini ve sınırlı davranmasını gerektiren bir şeyin var olduğunu anımsatmış olacağı varsayılabilir: Burada söz konusu olan "şey" ise, kadını tıpkı evinden koparılmış bir sığıntı gibi, kocasının keyfine tabi kılan güçsüzlük konumudur.

Bu haksız edimlerin niteliklerine gelince, bunu belirlemek, *İktisat Üstüne* metnine göre hiç de kolay değildir. Bunlar *thuraze sunousiai*, yani "dışarıdaki ilişkiler"dir. *Sunousiai* sözcüğü özgül bir cinsel birleşme anlamına gelebilir; aynı zamanda iki kişi arasında mevcut olan bir "hukuk", bir "bağ" anlamını taşıyabilir. Sözcüğe burada en dar anlamını vermek gerekirse, "ev dışında" gerçekleştirilen ve resmi eş açı-
252 sından bir haksızlık oluşturan her tür cinsel eylem demek gerekecektir. Ancak dönemin genelgeçer ahlâkına oldukça yakın duran bir metnin içinde yer alan bu zorunluluk pek gerçekçi görünmemektedir. Buna karşılık *sunousiai* sözcüğüne daha genel olarak bir "ilişki" anlamı verilirse, burada, herkese değerine, liyakatine ve statüsüne göre davranan bir iktidarın kullanılmasında neden adaletsizlik olacağı daha iyi görülür: Evlilik dışı bir ilişki, bir gayri resmi beraberlik ve olası gayrimeşru çocuklar, insanın eşine duyması gereken saygıya yapılmış ciddi tecavüzlerdir; ne olursa olsun, kocasının cinsel ilişkileri çerçevesinde, kadının, hanenin aristokratik yönetimiyle ilişkili ayrıcalık konumunu tehdit edebilecek olan her şey, o evde temel ve gerekli olan adaleti tehlikeye sokar. Böyle anlaşıldığında, somut kapsamı açısından, *İktisat Üstüne* de anlatılmak istenenin Ksenophon'un, iyi davrandığı takdirde, karısının ayrıcalıkları ve statüsüne asla halel getirmeyeceğini vaat eden İshomakhos aracılığıyla sezdirmek istediğinden pek farklı olmadığı görülür.[351] Nitekim hemen ardından gelen satırlarda ele alınan temaların Ksenophon'unkilere pek yakın olduğunu belirtmek gerekir: Karısının ahlâksal eğitiminde erkeğin üstlendiği rol ve süsün (*kosmesis*) karıkoca arasında kaçınılması gereken bir yalan ve aldatmaca olarak eleştirisi, bunun birkaç örneğidir. Ama Ksenophon, erkeğin itidalini, dikkatli ve bilge ev sahibine özgü bir tarz olarak sunarken, Aristoteles'in metninin, bunu, insanların toplum içindeki ilişkilerini düzenlemesi gereken farklı adalet biçimleri kapsamında ele aldığı görülür.

Kuşkusuz, *İktisat Üstüne*'nin yazarının, iyi davranma arzusu içinde olan bir erkeğin yapmasına izin verdiği ya da yasakladığı cinsel davranışları tam olarak saptamak kolay değildi. Buna rağmen, kesin biçimi ne olursa olsun, erkeğin itidalinin eşler arasındaki bağdan türemediği

351. Bununla birlikte, İshomakos'un evdeki hizmetçi kadınlarla ilişkilerin yaratabileceği rekabet durumlarına dikkati çektiğini belirtmek gerekir. Burada tehditkâr görülen, dışarıdaki ilişkilerdir.

ve bu itidalin erkeğe, kadından istenen kesin sadakat biçiminde dayatılmadığı görülmektedir. Erkek, iktidarların ve işlevlerin eşitliksiz dağılımı bağlamında karısına bir ayrıcalık tanımak zorundadır; ve tıpkı aristokratik bir iktidarı kullanmasını bilen biri gibi, herkesin hakkı olan şeyi, çıkar ya da bilgelik üzerine kurulu gönüllü bir tutumla tanıyabilmelidir. Erkeğin ılımlılığı burada da iktidarın kullanılmasıyla ilişkili bir etiktir, ama bu etik adalet biçimlerinden biri olarak düşünülür. Bu, karı ile koca arasındaki ilişkiyi ve onların erdeminin burada sahip olduğu yeri tanımlamanın oldukça eşitliksiz ve biçimci bir yöntemidir. Unutmamalıyız ki, evlilik ilişkilerini kavramanın böylesi bir biçimi, dostluk ilişkilerinde kabul edilen yoğunluğu asla dışlamazdı. *Nikomakhos Ahlâkı*, tüm bu öğeleri, yani adaleti, eşitsizliği, erdemi, aris-
tokratik yönetim biçimini bir araya toplar; ve Aristoteles kocanın karısına karşı duyduğu dostluğun özgün doğasını bunlarla açıklar: Kocanın bu *philia*'sı "aristokratik yönetimde görülen *philia*'dır... Erdemle orantılıdır; en iyi olan, avantaj üstünlüğüne sahiptir, nitekim burada herkes kendine uygun olanı elde eder. Adaletin özelliği de böyledir.[352] Daha sonra Aristoteles şunu ekler: "Kocanın karısına ve genel olarak bir kişinin dostuna, arkadaşına karşı tutumunun nasıl olması gerektiğini araştırmak, açık olarak, adalet kurallarına nasıl uyulduğunu araştırmaktır."[353]

* * *

Böylece klasik dönem Yunan düşüncesinde, karıkocanın ikisinden de evlilik ilişkisi dışındaki her tür cinsel ilişkiye sırt çevirmelerini isteyen bir evlilik ahlâkının öğeleri bulunur. İlkesel olarak kadına bir yandan statüsü, bir yandan da hem sitenin hem de ailenin yasaları tarafından dayatılan tamamen evlilik içi bir cinsel pratik kuralının, bazı kişiler tarafından erkeklere de uygulanabilecek bir kural olarak kavrandığı görülür; en azından Ksenophon'un *İktisat Üstüne*'sinden, Aristoteles'e ait olduğu sanılan aynı adlı kitabından ya da Platon ile İsokrates'in kimi metinlerin-

352. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikomakhos Ahlâkı*), VIII, 11, 4, 1 161 a.
353. *A.g.e.*, VIII, 12, 8, 1 162 a. Aristoteles'te *philia* ve evlilik ilişkisiyle ilgili olarak bkz. J.-Cl. Fraisse, *Philia, la notion d'amitié sur la philosophie antique* (*Antik Felsefede Dostluk Kavramı Üzerine: Phila*) (Paris, 1974). Aristoteles'in *Politika*'da betimlediği ideal sitede, karı ile koca arasındaki ilişkilerin Platon'dakine oldukça yakın biçimde tanımlandığını belirtmek gerekir. Döl verme zorunluluğu ana babalar yaşlandıklarında durdurulmalıydı: "Bundan sonraki yaşam süresince, insanlar ancak bariz sağlık nedenleri ya da benzer gerekçelerle cinsel ilişkide bulunacaklardır. "Kocanın başka bir kadın ya da karının başka bir erkekle ilişkileri"ne gelince, bunları onur kırıcı (*me kalon*) bir eylem olarak görmek uygun olacaktır. Bu kabahat, "döl vermenin mümkün olduğu zaman zarfında" olursa, kolayca anlaşılacak nedenlerden ötürü yasal sonuçlar doğuracaktır" (*Politique–Politika*), VIII, 16, 1 135 a-1 336 b).

den çıkabilecek ders budur. Ne yasaların ne de göreneklerin böylesi zorunluluklar içerdiği bir toplumda bu birkaç metnin oldukça ayrıksı duruyormuş izlenimini verdiği doğrudur. Ama bunda, evlilikteki karşılıklı sadakat etiğini, Hıristiyanlığın evrensel bir biçim, değişmez bir değer ve tüm bir kurumsal sistemin desteğini vereceği evlilik yaşamının yasallaşmasının bir başlangıcını görmek mümkün değildir.

Bunun birçok nedeni vardır. Tüm yasaların herkes için aynı biçimde geçerli olduğu Platon'un sitesi örneği dışında, erkekten istenen itidal karısına dayatılanla ne aynı temellere ne de aynı biçimlere sahiptir; kadının itidal biçimleri doğrudan doğruya hukuksal bir durumdan ve onu kocasının iktidarına tabi kılan, statüyle ilişkili bir bağımlılıktan türer; buna kar-
254 şılık erkeğinkiler bir tercihe, insanın kendi yaşamına belli bir biçim verme iradesine bağlıdır. Bu, bir yerde, bir tarz sorunudur: Erkek, kendisi üzerinde kurmayı istediği hâkimiyete ve başkaları üzerindeki hâkimiyetini yönlendirmede başvuracağı ılımlılığa bağlı olarak mutedil bir tutum almaya davet edilir. Bu ölçülülüğün İsokrates'te olduğu gibi, örnek teşkil etmek suretiyle kazandığı değeri nedeniyle evrensel bir ilke biçimini almayan bir incelik olarak belirmesi bundan kaynaklanır; evlilik ilişkisi dışında her tür ilişkiye sırt çevirmenin Ksenophon tarafından, hatta belki de Pseudo-Aristoteles metni tarafından açık biçimde yasaklanmamış olması ve İsokrates'te kesin bir angajmandan çok bir girişim biçimini alması da bundan kaynaklanır.

Üstelik, yasaklama (Platon'da olduğu gibi) simetrik olsun ya da olmasın, kocadan istenen itidal, evlilik ilişkisinin özgül doğası ve özgün biçimi üzerine kurulmaz. Kuşkusuz kocanın cinsel etkinliği konusunda birtakım kısıtlamalarla karşılaşmasının ve belli bir ölçüyü kabullenmesinin nedeni evli olmasıdır. Ama bunu gerektiren şey karısıyla olan ilişkisi değil, evli erkek statüsüdür: Platon'un sitesinde istendiği gibi, onun karar verdiği biçimlerde ve gereksindiği yurttaşları kendisine kazandırmak için evlidir; evlidir ve bu sıfatla, iyi bir düzenle bolluğa kavuşması ve düzenliliğiyle herkesin gözünde iyi bir yönetime sahip olduğu imajı ve güvencesini oluşturması gereken (Ksenophon ve İsokrates) bir evi yönetmek zorundadır; evlidir ve evliliğe ve kadının doğasına özgü eşitsizlik çerçevesinde adalet kurallarını uygulamakla yükümlüdür (Aristoteles). Burada kişisel duyguları, bağlanma, sevgi ve ilgi duygularını dışlayan hiçbir şey yoktur. Ne var ki, bu *sophrosune*'nin hiçbir zaman erkeğin karısı karşısında ve onları birey olarak birbirine bağlayan ilişki çerçevesinde gerekli sayılmasının söz konusu olmadığını iyice anlamak gerekir. Bu açıdan bakıldığında, koca kendi kendisine koyduğu bir zorunluluğa tabidir. Zira evlenmiş olma durumu onu şanının, diğerleriyle ilişkisinin, site içindeki prestijinin, güzel ve iyi bir yaşam sürmesinin bahis

konusu olduğu bir ödevler ve talepler oyununun içine sokar.

Bu durumda, erkeğin itidali ile kadının erdeminin neden eşzamanlı ve her biri kendine göre ve özgül biçimleriyle evlilik durumundan türeyen zorunluluklar olarak ortaya çıkabildikleri; ve buna rağmen bir öğe olarak –ve evlilik bağının temel öğesi olarak– cinsel pratik sorununun söz konusu edilmediği anlaşılabilir. Daha sonraları, karıkoca arasındaki cinsel ilişkiler, bunların alması gereken biçimler, yapılmasına izin verilen hareketler, tarafların uymaları gereken çekingenlikler ve aynı zamanda da ortaya çıkardıkları ve güçlendirdikleri bağların yoğunluğu, düşüncenin önemli birer öğesini oluşturacaktır; karıkoca arasındaki tüm bu cinsel yaşam, Hıristiyan öğretisinde çoğu zaman iyice ayrıntılandırılmış bir kodlamaya yol açacaktır. Daha öncesinde de, Plutarkhos, yalnızca ka- 255
rıkoca arasındaki cinsel ilişkilerin biçimi üzerine değil, aynı zamanda da bu ilişkilerin duygusal anlamı üzerine sorgulamalar getirmiş, karıkocanın birbirine bağlanmasında karşılıklı hazların taşıdığı önemin altını çizmiştir. Bu yeni etiği belirleyen, yalnızca karı ile kocanın bir tek cinsel partner –resmi eş– sahibi olma durumuyla karşı karşıya kalmaları değil, aynı zamanda da cinsel etkinliklerinin, kişisel evlilik ilişkilerinin temel, belirleyici ve özellikle hassasiyet arz eden bir öğesi olarak sorunsallaştırılmasıdır. IV. yüzyılın ahlâksal düşüncesinde ise böylesi bir şey görülmez; buradan o dönemde Yunanların evlilik yaşamında ve çiftlerin iyi anlaşması bağlamında cinsel hazların pek önemli olmadığı anlamı çıkarılmamalıdır; ne olursa olsun, bu başka bir sorundur. Ancak cinsel tutumun ahlâksal bir sorun olarak nasıl geliştirildiğini kavramak için, klasik Yunan düşüncesinde eşlerin cinsel davranışının birbirleriyle olan kişisel ilişkilerden hareketle sorgulanmadığının altını çizmek gerekir. Eşler arasında olup biten, çocuk sahibi olmak söz konusu olduğu andan itibaren önem taşıyordu. Bunun dışında çiftlerin ortak cinsel yaşamları düşünce ve yasaklama konusu oluşturmazdı: Sorunsallaştırma konusu, eşlerin her birinin kendi cinsi ve statüsüne uygun düşen nedenlerle ve gereken biçimde göstermesi gereken itidal düzeyinde yer alıyordu. Ilımlılık eşler arasında ortak bir sorun değildi ve eşler birbirleri için bu konuda kaygı duymazlardı. Bu bağlamda, eşlerin her birinin diğerini –çok utanmazca arzular ya da çok katı geri çevirmelerle– ten günahı işlemekten alıkoyarak, onun sadakatini güvence altına aldığı Hıristiyan öğretisinden oldukça uzaktayız. İtidal klasik dönem Yunan ahlâkçıları tarafından evlilik yaşamının iki partnerine de salık verilirdi; ama eşlerin her birinde farklı bir kendilik ilişkisine bağlıydı. Kadının erdemi bir boyun eğme tutumuyla ilişkiliydi ve bu tutumun güvencesini oluşturuyordu; erkeğin ölçülülüğü ise kendini sınırlayan bir egemenliği ön planda tutan bir etik anlayışından kaynaklanıyordu.

IV

Erotizm bilgisi

A. SORUNSAL NİTELİKLİ BİR İLİŞKİ

Hazların oğlanlarla ilişki bağlamında kullanılması, Yunan düşüncesinde kaygı uyandıran bir tema olmuştur. Bu da, bizim "eşcinsellik" diye adlandırdığımız şeyi "hoşgörmüş" olmakla ünlü bir toplum için çelişkili bir durumdur. Ama belki de burada bu iki sözcüğü [eşcinsellik ve hoşgörmek] kullanmak pek yerinde değildir.

Sonuç olarak eşcinsellik kavramı, bizimkinden böylesine farklı bir deneyimi, değerlendirme biçimlerini ve ayrıştırma sistemini kapsamak için hiç de uygun değildir. Yunanlar, insanın hemcinsine duyduğu aşkla karşı cinse duyduğu aşkı birbirini dışlayan iki tercih, birbirinden kökten bir biçimde farklı iki davranış türü olarak karşı karşıya getirmi-

yorlardı. Ayrım çizgileri böylesi bir sınırı izlemiyordu. Ölçülü ve kendine hâkim bir erkekle kendini hazlara kaptıran birini karşı karşıya getiren şeyler, ahlâk açısından, insanın en gönüllü biçimde kendini verebildiği haz kategorilerini birbirinden ayıran şeylerden çok daha önemliydi. Ahlâkın gevşek olması, insanın ne kadınlara ne de oğlanlara –bu iki durumdan biri öbüründen daha vahim değildi– karşı koyamamasıydı. Platon, tiranik adamın, yani "Eros adlı tiranın ruhuna girmesine ve onun tüm hareketlerini yönetmesine"[354] izin veren adamın portresini çizerken, onu birbiriyle eşdeğer iki görünümüyle gösterir; bu görünümlerde, hem temel görevleri küçük görme, hem de hazzın genel coşkusunun boyunduruğu altına girme durumları aynı biçimde belirir: "Kendisi için yeni ve fazladan bir tanışıktan başka bir şey ol- 257/F17
mayan hafif meşrep bir kadına tutulduğunda, ona doğanın vermiş olduğu eski dostuna, yani annesine karşı nasıl davranacaktır? Ve güzel bir yeniyetme oğlana karşı yeni doğan ve yapay bir aşk duyuyorsa, babasına nasıl davranacaktır?"[355] Alkibiades sefahatle suçlandığında söz konusu olan şu ya da bu tür sefahat değil, Boristhenesli Bion'un pek güzel dediği gibi "yeniyetmeliğinde kocaları karılarının elinden, gençliğinde de karıları kocalarının elinden" almış olmasıydı."[356]

Bunun karşıtı olarak –Platon'un Tarrenteli İkkos için yapmış olduğu gibi–[357] bir adamın nefsine hâkim olduğunu söylemek için, onun gerek oğlanlardan gerekse kadınlardan sakınabildiği belirtilirdi; ve Ksenophon'a göre Kyros'un saray hizmetleri için hadımlara rağbet etmesinin nedeni, bu kişilerin kadınlara ve oğlanlara zarar vermeyecek durumda olmalarıydı.[358] Yani bu iki eğilimin her biri son derece olası görülüyor ve aynı kişide bir arada bulunabiliyordu.

Yunanlar biseksüel miydi? Eğer buradan, Yunanların aynı zamanda ya da sırayla bir oğlanı ve bir kızı sevebildikleri ya da evli bir erkeğin *paidikia*'larının olması ve gençliğinde, gönüllü olarak "oğlancı" eğilimleri olduktan sonra daha çok kadınlara eğilim duyduğu anlaşılıyorsa, onların "biseksüel" oldukları söylenebilir. Ama eğer bu iki pratiği düşünme biçimlerine dikkat edilirse, onların, erkeklerin kalbini ya da arzusunu paylaşan birbirinden farklı ve birbirine rakip durumdaki iki tür "arzu" ya da "dürtü" duymadıklarını belirtmekte yarar vardır. İki cins arasında kullandıkları serbest tercih düşünülerek Yunanların "bi-

---

354. Platon, *République* (*Devlet*), IX, 573 d.
355. *A.g.e.*, IX, 574 b-c.
356. Diogenes Laertios, *Vie des philosophes* (*Peri bion, dogmaton kai apophthegmaton–Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*), IV, 7, 49.
357. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), VIII, 840 a.
358. Ksenophon, *Cyropédie* (*Kyru Paideia–Kyros'un Çocukları*), VII, 5.

seksüellikleri"nden söz edilebilirdi, ama bu olanak, onlar için arzunun çift taraflı, iki görüntülü ve "biseksüel" yapısına gönderme yapmıyordu. Onlara göre insanın bir erkeği ya da bir kadını arzulayabilmesini sağlayan, aynı biçimde, doğanın insanın [erkeğin] yüreğine, cinsiyetleri ne olursa olsun "güzel" olanlar karşısında duyması için yerleştirdiği iştahtı.[359]

Kuşkusuz Pausanias'ın söylevinde[360], ikincisi –göksel, Uranius– tümüyle oğlanlara yönelik olan iki aşk kuramı bulunur. Ama burada heteroseksüel bir aşkla eşcinsel bir aşk arasında ayrım yapılmamıştır; Pausanias, "aşağı türden erkeklerin duydukları aşk" (kadınların da oğlan-
258 ların da nesnesi olabilecekleri bu aşk yalnızca edimin kendisini amaçlar (*to diaprattesthai*) ve rastgele gerçekleşir) ile daha eski, daha soylu, daha akıllıca, yalnızca en çok kararlılık ve zekâ sahibi olana duyulan aşk arasında bir paylaşım çizgisi çizer. Bu ikincisinde söz konusu olan tabii ki erkeğe karşı duyulan aşktır. Ksenophon'un *Şölen*'i, kızlarla oğlanlar arasındaki tercihin çeşitliliğinin kesinlikle iki eğilim ya da iki arzu arasındaki karşıtlığa dayanmadığını gösterir. *Şölen*, Kallias tarafından, âşık olduğu gencecik Autolykos onuruna verilir; oğlanın güzelliği öyle görkemlidir ki, tüm davetlilerin bakışlarını "karanlıkta beliren ışık" gibi üzerine çeker; "onu görüp de ruhu heyecanlanmayan... kimse yoktur."[361] Oysa davetliler arasında evli ya da nişanlılar vardır: karısına *Eros* ve *Anteros* kuralı çerçevesinde karşılığını bulduğu bir aşk duyan Nikeratos ya da hem kendisine âşık erkeklerin bulunabileceği hem de kendisinin oğlanlarla ilişki kurabileceği yaşta olan Kritobulos gibi...[362] Nitekim Kritobulos, okulda tanıdığı genç bir oğlana Klinias'a olan aşkını dile getirir ve komik bir yarışma çerçevesinde kendi güzelliğiyle Sokrates'in güzelliğini karşılaştırır; yarışmanın ödülü bir oğlanın ve bir kızın verecekleri öpücük olacaktır: Kız da, oğlan da kendilerine zarafeti ve akrobatik incelikleri nedeniyle herkesin ağzının suyunu akıtan bir dans öğretmiş olan bir Sirakusalıya aittirler. Sahipleri, onlara, Dionysos'la Ariane'ın aşkını da taklit etmeyi öğretmiştir; aynı anda Sokrates'in oğlanlara duyulan gerçek aşkın ne olması gerektiğini anlattığını duyan konukların hepsi, "bu böylesine güzel Dionysos" ile "gerçekten de bu denli çekici bir Ariane"ın basbayağı sahici öpüşmeleri karşısında şiddetli biçimde tahrik olurlar (*aneptorome-*

359. Bu konuyla ilgili olarak bkz. K.J. Dover, *Homosexualité grecque* (*Yunan Eşcinselliği*), s. 86.
360. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 181 b-d.
361. Ksenophon, *Banquet* (*Şölen*), I, 9.
362. *A.g.e.*, II, 3.

noi); birbirlerine verdikleri sözleri duyan bu genç akrobatların "onların uzun zamandır arzuladıklarını nihayet yapabilen âşıklar" oldukları akla gelir.[363] Aşk konusundaki bu çok çeşitli tahrikler herkesi hazza iter; kimileri *Şölen* sonunda karılarına kavuşmak için atlarına atlarlar; Kallias ile Sokrates ise güzel Autolykos'u bulmaya giderler. Hepsinin ortak olarak, bir kızın güzelliği ya da oğlanların cazibesi karşısında zevklendiği bu şölenin sonunda, her yaştan erkekte bir haz iştahı ya da ciddi bir aşk ateşi yanmıştır. Bir kısmı bunu kadınlarda, bir kısmı ise delikanlılarda aramaya giderler.

Kuşkusuz, oğlanlara ya da kızlara ilişkin tercih bir karakter özelliği olarak görülürdü: Erkekler daha fazla bağlılık duydukları hazza göre birbirlerinden ayrılırlardı;[364] ancak bu kişinin doğasını, arzusunun hakikiliğini ya da eğiliminin doğal meşruluğunu bağlayan bir tipoloji sorunu değil, şakalara yol açabilen bir zevk sorunuydu. Farklı insanlarda mevcut olan ya da tek bir ruh içinde çatışan farklı iki arzu olduğu düşünülmezdi. Daha çok, içlerinden biri bazı kişilere ya da insan yaşamının bazı dönemlerine daha uygun görünen iki haz alma biçimi olduğu varsayılırdı: Oğlanlarla ya da kadınlarla ilişki, kişilerin tasnifine yarayan iki sınıflayıcı kategori oluşturmazdı; *paidikia*'ları tercih eden erkek, kadın peşinde koşanlar nezdinde, kendisiyle ilgili deneyimini "öteki" olarak yaşamazdı. 259

"Hoşgörü" ve "hoşgörüsüzlük" kavramlarına gelince, bunlar da olguların karmaşıklığını dile getirmek için yetersiz kalacaktır. Oğlanları sevmek (özel durumlar dışında) sadece yasalarca serbest olması nedeniyle değil, kamuoyunda kabul görmesi nedeniyle de "serbest"ti. Dahası, bu pratik kimi kurumlarda (askeri kurumlar ya da eğitim kurumları) sağlam bir desteğe sahipti. Geleneklerde ve bayramlarda dinsel kefaletleri vardı, onu korumak üzere tanrılar çağrılırdı.[365] Nihayet bu davranış, kendisini konu alan koca bir yazın ve mükemmelliğini yapılandıran bir düşünce tarafından değeri yüceltilen bir pratikti. Ama tüm bunlara oldukça farklı davranışlar da karışırdı; aşırı hafif meşrep ya da çıkarcı olanların aşağılanması, Aristophanes ve komedi yazarlarının sık sık alay ettikleri aşırı efemine erkeklerin değersiz görülmesi,[366] Cinedes'inkiler gibi, Callicles'in gözünde cüretkârlığı ve açıkgözlü-

363. Ksenophon, *Banquet* (*Şölen*), IX, 5-6.
364. Bkz. Ksenophon, *Anabase* (*Anabasis-Sefer*), VII, 4, 7.
365. Bkz. F. Buffière, *Éros adolescent* (*Ergenlikte Eros*), s. 90-91
366. Aristophanes'in *Acharniens*'inde (*Akharnes–Akharnai'liler*) Klisthenes ya da *Thesmophories*'inde (*Thesmaphoriazusal–Thesmaphoria Bayramını Kutlayan Kanunlar*) Agathon gibi.

lüğüne rağmen her hazzın güzel ve onurlu olmadığının bir kanıtı olan kimi utanç verici davranışların reddi de gözlemlenirdi.[367] Görünen odur ki, kabul görmesine ve sık rastlanmasına rağmen, bu pratik çeşitli değerlendirmelerle çevriliydi ve kendisini yöneten ahlâkın anlaşılmasını zorlaştıran pek karmaşık bir değer verme ve aşağılama ikilemi de hep bu pratiğin içinde yer alıyordu. Ve o dönemde, insanlar bu karmaşıklığın gayet açık bir biçimde bilincindeydiler; en azından Pausanias'ın, söylevinde Atina'da aşkın böyle bir biçimine taraftar mı yoksa karşı mı olduğunu bilmenin ne denli zor olduğunu belirttiği bölümden çıkan budur. Bir yandan, bu tür aşk öylesine kabul görür –hatta öyle büyük bir değere layık görülür– ki, âşık olan erkeğin başka birisinde delilik ya da namussuzluk olarak nitelenecek davranışları onurlu olarak algılanır: Bunlar yalvarmalar, yakarmalar, ısrarlı takipler ve sahte vaatler gibi davranışlardır. Ama öte yandan, babalar oğullarını entrikalardan korur ya da eğitimcilerden bu tür şeylere engel olmalarını talep etmekte titizlik gösterirken, arkadaş olan gençler de, kendi aralarında böylesi ilişkileri kabul edenleri eleştirirler.[368]

Çizgisel ve basit şemalar, IV. yüzyılda oğlanlara duyulan aşka gösterilen özgün dikkat biçimini asla açıklayamaz. Sorunu "eşcinsellik" karşısında duyulan "hoşgörü" terimlerinden farklı kavramlarla yeniden ele almaya çalışmak gerekir. Ve bunun ("eşcinselliğin"), eski Yunan'da ne dereceye kadar serbest olduğunu (sanki söz konusu olan, kendisi değişmez olan ve zamanla biçim değiştirebilen baskı mekanizmalarının altında hep aynı biçimde işleyen bir deneyimmiş gibi) araştırmaktansa, erkeklerin birbirlerinden haz almaların nasıl ve ne biçimde sorun yaratabildiğini sorgulamak daha doğrudur: Bu haz üzerine insanlar kendilerini nasıl sorgulamışlardır? Bu konu ne tür özel sorunları gündeme getirmiş ve nasıl bir tartışma ortamında ele alınmıştır? Sonuç olarak, erkeklerin birbirlerinden haz almalarının yaygın bir pratik olmasına, yasalar tarafından asla mahkûm edilmemesine ve zevk verdiği genel olarak kabul görmesine karşın, nasıl olup da bu pratik hem sayıca fazla, hem ısrarlı, hem de özgül değerler, zorunluluklar, görevler, kurallar, öğütler, teşviklerle kuşatılacak biçimde özgül ve özel olarak yoğun bir ahlâksal kaygı konusu oluşturmuştur?

Çok şematik biçimde konuşacak olursak: Biz, günümüzde, haz pra-

---

367. Platon, *Gorgias* (*Gorgias*), 494 e: "Sokrates: Sefih insanların hayatı (*ho ton kinaidon bios*) korkunç, utanç verici ve sefil değil midir? Bu türden insanların, her arzuladıklarını bol bol elde etseler bile, mutlu olduklarını söyleme cüretini gösterebilir misiniz?–Kallicles: Sokrates, böyle konulara değinmekten utanç duymuyor musun?"
368. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 182 a-183 d.

tiklerini, aynı cinsten kişiler arasında yer aldıkları zaman, yapısı kendine özgü olan bir arzudan kaynaklanıyormuş gibi görme eğilimindeyiz; ancak eğer "hoşgörülü" isek, bu durumun, bu tür pratikleri, herkes için ortak olandan farklı bir ahlâka, hele bir yasamaya tabi kılmamız için bir neden teşkil etmediğini kabul ediyoruz. Biz sorgulama noktamızı, karşı cinse yönelmeyen bir arzunun özgüllüğüne yüklüyor; ve aynı zamanda bu tür ilişkilere daha düşük bir değer verilmemesini ve ona özgül bir statü yakıştırılmaması gerektiğini iddia ediyoruz. Ancak bunun Yunanlarda çok farklı olduğu görülür: Onlar, daha güzel ve daha onurlu olana yönelen arzunun daha soylu olması koşuluyla, aynı arzunun –kız ya da oğlan– arzulanan herkese yöneleceğini düşünüyorlardı; ama aynı zamanda bu arzunun, iki erkek arasındaki ilişkide yer alması durumunda özel bir tutum doğurabileceğini de düşünüyorlardı. Yunanlar asla bir erkeğin bir başka erkeği sevmesi için "başka" bir doğaya sahip olması gerektiğini varsaymıyorlardı; ama böylesi bir ilişkide hazlara, bir kadını sevmek söz konusu olduğunda gerekenden başka bir ahlâksal biçim vermek gerektiğini rahatlıkla kabul ediyorlardı. Bu tür ilişkilerde hazlar, haz duyanda mevcut olan garip bir doğayı ele vermiyordu; ama bu hazların kullanılması özel bir stil bilgisini gerektiriyordu.

Yunan kültüründe, erkekler arasındaki aşkların, almaları gereken biçimler ya da onlara verilmesi gereken değer konusunda çok yoğun düşüncelere ve tartışmalara malzeme oluşturduğu doğrudur. Ama bu söylem etkinliğinde, yalnızca serbest bir pratiğin böylece doğal olarak kendini dile getirişinin dolaysız ve ani bir ifadesini görmek yetersiz olacaktır, çünkü bir davranışın kendisini sorgulama alanı ya da kurumsal ve ahlâksal kaygı odağı olarak oluşturması için, yasaklanmamış olması yeterli değildir. Aynı şekilde, bu metinleri yalnızca oğlanlara duyulan aşkı onur verici bir doğrulama kılıfına sokma girişimi olarak görmek de yanlış olacaktır: Çünkü bu, gerçekte daha sonraları ortaya çıkan suçlamalar ya da aşağılamaları önvarsayacaktır. Esas yapılması gereken, bu pratiğin nasıl ve neden iyice karmaşık bir ahlâksal sorunsallaştırmaya yol açtığını bilmeye çalışmaktır.

Yunan filozofların genel olarak aşk, özel olarak da bu aşk üzerine yazdıklarından elimize pek az şey kalmıştır. Böylesine kısıtlı sayıda metin bulunduğundan, bu düşünceler ve genel temaları üzerine sahip olunabilecek fikir zorunlu olarak pek kesin olmayacaktır; nitekim bunların neredeyse tümü Sokratesçi ve Platoncu geleneğe bağlı metinlerdir, buna karşılık Diogenes Laertios'un sözünü ettiği, Antisthenes'e, Kynik Diogenes'e, Aristoteles'e, Theophrostos'a, Zenon'a, Khrysip-

pos'a ya da Krantor'a ait metinler elimizde bulunmamaktadır. Yine de Platon'un biraz da alaycı şekilde aktardığı söylemler, aşk üzerine geliştirilmiş bu düşünce ve tartışmalarda nelerin söz konusu olduğuna ilişkin bir fikir verir.

1. İlk önce belirtilmesi gereken, erkeklerarası aşka ilişkin bu felsefi ve ahlâksal düşüncelerin, iki erkek arasında olabilecek tüm cinsel ilişkiler alanını kapsamadığıdır. Dikkatin temel noktası, "ayrıcalıklı" bir ilişki –ki bu ilişki sorun ve zorlukların odağındadır ve özel bir kaygı konusu teşkil eder– üzerine yoğunlaşmaktadır: Bu, partnerler arasında bir yaş farkı ve buna bağlı olarak da belli bir statü ayrılığı bulun-
262 masını içeren bir ilişkidir. İlgilenilen, tartışılan ve sorgulanan, olgunlaşmış iki yetişkin ya da yaşıt iki çocuk arasındaki ilişki değildir; söz konusu olan iki ayrı yaş grubuna dahil oldukları düşünülen ve biri henüz genç, eğitimini tamamlamamış ve kesin statüsüne kavuşmamış olan iki erkek arasında gelişen ilişkidir ki bunların her ikisinin de genç ya da yaşça birbirine yakın olması hiç önemli değildir.[369] Filozofların ve ahlâkçıların üzerinde düşündükleri ilişkiyi belirleyen şey bu farkın var olmasıdır. Bu özel ilgiden (her ne kadar birçok kültür öğesi çok genç bir delikanlının yüksek değerde bir erotik nesne olarak belirtildiği ve kabul gördüğünü gösteriyorsa da) ne Yunanların cinsel davranışları ne de zevklerinin özelliği üzerine aceleci sonuçlar çıkarsamak gerekir. En azından salt bu tür ilişkilerin yaygın olduğunu düşünmemek gerekir; gerçekten de bu şemaya uymayan ve partnerleri arasında bu "yaş farklılığı"nın bulunmadığı erkeklerarası ilişkilere değinildiği de görülür. Uygulanmalarına rağmen bu farklı ilişki biçimlerinin kötü gözle görüldüğü ya da yakışıksız bulunduğunu düşünmek de aynı derecede yanlış olur. Genç oğlanlar arasındaki ilişkilerin son derece doğal, hatta konumlarının gereği olduğu düşünülür.[370] Öte yandan, bunun tersine her ikisi de yeni yetmelik çağını çoktan aşmış iki erkek arasında süregiden canlı bir aşktan da hiç kınanmadan söz edilebilirdi.[371] Da-

369. Metinler sık sık bu yaş ve statü farkına değiniyorlarsa da, partnerlerin gerçek yaşlarıyla ilgili açıklamaların çoğunlukla muğlak olduğu dikkate alınmalıdır. (Bkz. F. Buffière, *a.g.e.*, s. 605-607). Ayrıca bazı kişiler karşısında aşık, bazıları karşısında ise sevgili rolü oynayanların da olduğu görülür: Ksenophon'un *Banquet*'sinde (*Şölen*), okulda tanıdığı ve kendisi gibi gencecik bir erkek olan Klinias'a aşkını ilan eden Kritobulos bu durumdadır. Platon, *Euthydème*, 271 b.

370. *Charmide*'de (*Karmides*) (153 c), Platon, yalnızca yetişkinlerin değil oğlanların da, en küçüklerine kadar herkesin gözleriyle izlediği oğlanın gelişini betimler.

371. Yetişkin bir erkek olduğu zaman bile Agathon'u seven Euripides örneği sık sık ele alınmıştır. F. Buffière (*a.g.e.*, s. 613, not 33), bu konuda Elien'in (*Histoires variées–Çeşitli Hikâyeler*) anlattığı bir olayı aktarır.

ha sonra göreceğimiz –ve etkinlikle edilgenlik arasında gerekli görülen kutupsallığa ilişkin– nedenlerden dolayı, olgun iki erkek arasındaki ilişki daha kolaylıkla eleştiri ve alay konusu olabiliyordu: Bunun nedeni, her zaman kötü gözle görülen edilgenlik kuşkusunun bir yetişkin söz konusu olduğunda daha vahim olmasıydı. Ama ister rahatlıkla kabul görsün, ister kuşku uyandırsın, bu ilişkilerin pek büyük bir ahlâksal kaygı ya da kuramsal ilgi konusu teşkil etmediğini görmek gerekir; ki şu an için önemli olan da budur. Biliniyor olmalarına ve var olmalarına karşın, bunlar etkin ve yoğun sorunsallaştırma alanına dahil değildirler. Dikkat ve kaygı, birçok hedefle yüklü olmalarından kuşkulanılan ilişkiler üzerinde yoğunlaşır: Eğitimini tamamlamış –ve dolayısıyla toplumsal, ahlâksal ve cinsel olarak etkin rolü oynaması beklenen– daha yaşlı biriyle, kesin statüsüne kavuşmamış ve yardıma, öğüde, desteğe gereksinen daha genç biri arasında kurulan ilişkiler gibi... İlişkinin merkezindeki bu farklılık, neredeyse onu geçerli ve düşünülür kılan şeydi. İlişki, bu farklılıktan dolayı değer kazanır yine bu farklılıktan dolayı sorgulanırdı; ve açık olmadığı yerde gizli kalmış olabilir varsayımıyla, aranırdı. Akhilleus ile Patroklus'un ilişkisini tartışmak bu bağlamda ilgi çekiyordu; birbirlerinden nasıl farklılaştıkları ve kimin öbüründen üstün olduğu bilinmeye çalışıyordu (çünkü Homeros'un metni bu konuda ikircikliydi.)[372] Erkeklerarası bir ilişki, yeniyetmeyi erkekten ayıran eşik çevresindeki yeteri kadar belirgin bir fark üzerinde kurulu olduğu zaman kuramsal ve ahlâksal bir kaygıya yol açıyordu.

2. Görünen odur ki, bu özel ilişki türüne atfedilen ayrıcalık yalnızca eğitbilimsel bir kaygıyla hareket eden ahlâkçılar ve filozoflara özgü değildi. Yunanlarda oğlanlara duyulan aşkla eğitim pratiğini ve felsefe öğretimini birbirine bağlamak gelenek haline gelmiştir. Sokrates'in kişiliği, tıpkı antikçağ boyunca var olan temsili gibi bunu çağrıştırıyordu. Gerçekte, çok geniş bir ortam, erkeklerle yeniyetme oğlanlar arasındaki ilişkinin değer kazanmasına ve geliştirilmesine katkıda bulunuyordu. Bu ilişkiyi tema olarak kabul edecek olan felsefe, kökünü çok yaygın, kabul gören ve görece karmaşık toplumsal davranışlarda buluyordu: Çünkü, görünen o ki, bir erkekle bir oğlanın kendilerini ayıran yaş sınırı ve statünün ötesinde bağlayan ilişkiler, diğer ilişkilerden farklı ya da daha yoğun olarak bir tür ritüelleşme konusu oluşturmaktaydı ki bu ritüelleşme birçok kural dayatarak bu ilişkilere biçim,

---

372. Homeros birini soyluluk, öbürünü yaşla; birini güç, diğerini düşünceyle donatmaktaydı (*Iliade*, XI, 786). Karşılıklı rolleriyle ilgili tartışma konusunda bkz. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 180 a-b; Aiskhines, *Contre Timarque-Timarkhos'a Karşı*), 143.

değer ve anlam veriyordu. Bu ilişkiler, felsefi düşünce tarafından dikkate alınmadan önce koskoca bir toplumsal oyuna bahane oluşturuyordu.

Bu ilişkiler çevresinde "kur yapma" davranışları biçimlenmişti: Kuşkusuz bunlar ortaçağda geliştirilenler gibi başka sevme sanatlarında rastlanan karmaşıklığa sahip değildiler. Ama aynı zamanda da bir genç kıza münasip biçimde izdivaç teklif etmek için uyulması gereken görenekten farklıydılar. Bunlar kararlaştırılmış ve uygun görülen bir tutumlar bütünü tanımlıyor ve böylece bu ilişkiyi kültürel ve ahlâksal olarak fazlasıyla yüklü bir alan durumuna getiriyorlardı; K.J. Dover'in[373] birçok belgeye dayanarak gerçekliğini onayladığı bu davranışlar, partnerlerin, ilişkilerine estetik ve ahlâksal olarak geçerli "güzel" 264 bir biçim vermek için uymak zorunda oldukları karşılıklı davranış ve stratejileri tanımlar. Bunlar *eraste* ile *eromene*'nin* rollerinin neler olduğunu saptar. Biri [*eraste*] girişimde bulunmaktadır, öbürünün peşinden koşar, bu da ona haklar ve görevler yükler; coşkusunu hem göstermek hem de dengelemek zorundadır; hediyeler vermeli, yardımda bulunmalıdır; sevgiliye karşı yüklenmesi gereken işlevleri vardır; ve bütün bunlar, onun hak ettiği ödülü beklemesine temel oluşturur. Diğeri [*eromene*], sevilen ve peşinden koşulan kişi olarak kolayca teslim olmaktan sakınmalıdır; çok sayıda farklı ilgileri kabul etmemeli, sevgisini partnerinin değerini sınamadan, gözü kapalı ve çıkar karşılığı dağıtmamalıdır. Aynı zamanda âşığının kendisi için yaptıklarına duyduğu şükranı da dışavurmalıdır. Öte yandan, bu kur yapma pratiğinin kendisi bile, erkek ile oğlan arasındaki ilişkinin "kendiliğinden olmadığı"nı gösteriyordu; anlaşmalar, davranış kuralları, hareket biçimleri, olayı geciktirmeye ve onu birtakım ek etkinlikler ve ilişkiler içerisine yerleştirmeye yönelik bir dizi zaman kazanma ve hileyle bir arada yer alıyordu. Bu da, tamamen kabul görmelerine rağmen, bu tür ilişkilerin insanları "kayıtsız" bırakmadığını göstermektedir. Alınan tüm bu önlemlerde ve bu ilişkilere gösterilen ilgide yalnızca bu aşkın serbest olduğu gerçeğini görmek, esas meseleyi kaçırmak, bu cinsel davranışla, nasıl gelişmeleri gerektiği konusunda insanların hiç de kaygılanmadıkları ve düşünmedikleri tüm diğer cinsel davranışlar arasındaki farkı görmezlikten gelmek anlamını taşır. Tüm bu kaygılar, erkeklerle yeniyetme oğlanlar arasındaki haz ilişkilerinin toplumda daha o zamandan duyarlı bir öğe olduğunu ve erkeklerle oğlanların davranışlarıyla ilgilenmemeyi olanaksız kılan hassas bir nokta oluşturduğunu göstermektedir.

3. Ama evlilik yaşamının oluşturduğu diğer ilgi ve sorgulama odağıyla önemli bir fark olduğu da hemen anlaşılabilir. Çünkü erkeklerle

373. K.J. Dover, *Homosexualité grecque* (*Yunan Eşcinselliği*), s. 104-116.
* Eski Yunanca'da sırasıyla "seven" ve "sevilen" anlamına gelen sözcükler. (y.h.n.)

oğlanlar arasında söz konusu olan, en azından belli bir noktaya değin "açık" bir oyundur.

Bu oyun "uzamsal olarak" açıktır. İktisat bilgisinde ve hane sanatında, iki eşin yerlerinin titizlikle belirlendiği (erkekler için dışarısı, kadınlar için eviçi, erkekler bölmesi bir yanda kadınlar bölmesi öbür yanda) iki kutuplu bir mekân yapısı söz konusuydu. Oğlanlar ile ilişki ise çok farklı bir mekânda oluşur: Bu, en azından çocuk belli bir yaşa ulaştıktan sonra, ortak bir mekândı –sokak ve stratejik olarak önemli birkaç noktanın (gymnasium gibi) bulunduğu toplanma yerleri–; ama bu, herkesin serbestçe dolaşabildiği bir mekândı;[374] öyle ki oğlanın peşinden gitmek, onu kovalamak, onun geçebileceği yerleri gözetlemek ve onu bulunduğu yerde yakalamak gerekiyordu; gymnasium'da koş- 265
mak, sevgiliyle ava gitmek ve ilerleyen yaşa rağmen onunla aynı hareketleri yapabilmek için nefes nefese kalmak, âşıklar tarafından alaycı biçimde dile getirilen yakınma temalarıydı.

Ancak oyun, bir başka anlamda daha açıktı: Oğlanın üzerinde –eğer doğuştan köle değilse– statüye ilişkin hiçbir iktidarın kurulması söz konusu değildi. Oğlan, seçiminde, istediğini kabul edip istediğini reddetmekte, tercihleri ve kararlarında serbestti. Ondan her zaman reddetme hakkına sahip olduğu şey istendiğinde, kendisini ikna edebilecek güçte olmak gerekirdi; oğlan tarafından tercih edilecek olan kişi, onun gözünde, diğer rakiplerden –tabii başka rakip varsa– üstün olmalıdır ve bunun için de saygınlığını, niteliklerini ve hediyelerini ortaya koymalıdır; ama karar oğlanın kendisine aittir: Başlanan bu oyundan galip çıkılacağı hiçbir zaman kesin değildir. Öte yandan oyunun ilginçliği tam da buradadır. Hiçbir şey, bunu, Ksenophon'un aktardığı Tiran Hieron'un güzel yakınmasından daha iyi dile getiremez.[375] Tiran olmak, der, insanın ne karısıyla ne de oğlanlarla ilişkisini zevkli kılar. Çünkü bir tiran, hep aşağı bir aileden kız almak zorundadır ve bu durumda "kendisinden daha zengin ve daha soylu" bir aileyle bağ kurmanın getirdiği tüm avantajları yitirir. Oğlanlar söz konusu olduğunda ise –Hieron Dailokhos'a âşıktır– despotik bir iktidara sahip olmak başka engeller yaratır; Hieron, elde etmek istediği lütfa, dostluğa bağlı olarak ve gönüllü biçimde verildiği takdirde kavuşmak ister: Ama "kendi kendisine acı çektirmeyi" nasıl arzulamıyorsa, bunları zorla elde etmeyi de arzulamaz. Bir şeyi düşmandan istemediği halde zorla al-

374. Kuşkusuz bu özgürlük, okullarda gözetilir ve sınırlandırılırdı. Bkz. Aiskhines'in *Contre Timarque*'ta (*Timarkhos'a Karşı*) okullar ve öğretmenin alması gereken önlemlerle ilgili söyledikleri (9-10). Rastlaşma yerleriyle ilgili olarak bkz. F. Buffière, *a.g.e.*, s. 561.

375. Ksenophon, *Hiéron* (*Hieron–Kutsal*), 1.

mak hazların en büyüğüdür, ama oğlanların lütuflarının en güzeli gönüllü olarak sundukladıdır. Örneğin "Size karşılık veren bir dostla bakışmak ne büyük bir zevktir! Soruları ne caziptir! Yanıtları ne caziptir! Kavgalar ve anlaşmazlıklar bile tatlılık ve çekicilik doludur. Ama bir oğlandan, istememesine rağmen haz almak, aşk değil korsanlıktır." Evlilik durumunda cinsel hazların ve bunların kullanılmasının sorunsallaştırılması, erkeğe, kadını, diğer kişileri, mülkünü ve haneyi yönetme gücünü veren statüye ait ilişkiden hareketle gerçekleşir; temel sorun bu gücü ılımlı kılmaktır. Oğlanlarla ilişki durumunda ise, haz etiği, yaş farkları çerçevesinde, karşı tarafın özgürlüğünü, reddetme olanağını ve gerekli olan rızasını göz önünde bulundurmak zorunda olan

duyarlı stratejileri devreye sokmak zorundadır.

4. Yeniyetme oğlanlarla ilişkinin bu şekilde sorunsallaştırılmasında zaman sorunu önemlidir, ancak bu sorun özel bir biçimde ortaya çıkar; önemli olan, perhiz bilgisinde olduğu gibi eylem için en uygun an ya da iktisat bilgisinde olduğu gibi ilişkinin sürekli ayakta tutulması değil, zamanın geçiciliği ve gelip geçenin elden kaçıvermesiyle ilgili zorlu bir sorundur. Bu birçok biçimde dile gelir; bunlardan ilki de bir "sınır" sorunudur: Bir oğlan, aşk ilişkisinin onurlu partneri olma yaşını ne zaman geçirir? Hangi yaştan itibaren bu rolü kabul etmesi kendisi için, bu rolü ondan istemesi de âşığı için uygun değildir? Bu belli bir sınırı belirleyen erkeklik simgeleriyle ilgili, bilinen bir vicdani sorundur. Sık sık aşılmasına rağmen, bu sınırın geçilmez olduğu söylenir ve bu yasağa uymayanlar kınanır; ilk sakalın bu yazgısal belirti olduğu bilinir ve o sakalı tıraş edecek usturanın aşk zincirini de kesmesi gerektiği söylenir.[376] Ne olursa olsun, yalnızca artık erkeklikleriyle ilişkili olmayan bir rol oynayan oğlanların değil, fazla yaşlı oğlanlarla görüşen erkeklerin de kınandığını da belirtmek gerekir.[377] Stoacılar, sevgililerini uzun süre –yirmi sekiz yaşına değin– alıkoydukları için eleştirilirlerdi ama buna ilişkin olarak öne sürdükleri ve Pausanias'ın *Şölen*'de sözünü ettiği gerekçenin (yalnızca değerli delikanlılara bağlanabilmesi için, yasanın fazla genç oğlanlarla ilişkiyi yasaklaması gerektiğini savunuyordu)[378] bir tür uzantısı olan gerekçe, bu sınırın evrensel bir kural olmaktan çok oldukça çeşitli çözümlere olanak veren bir tartışma teması olduğunu gösterir.

Ergenlik dönemine ve bu dönemin sınırlarına gösterilen dikkat, çocuk bedenine, onun özel güzelliğinin ve gelişiminin farklı belirtilerine

376. Platon, *Protagoras* (*Protagoras*), 309 a.
377. Bkz. Ksenophon'un *Anabase*'ındaki (*Anabasis–Sefer*) Menon'la ilgili eleştiriler.
378. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 181 d-e.

duyarlılığı artıran bir etken oluşturmuştur. Ergen fiziği, çok ısrarlı bir kültürel değerlendirmenin konusu olmuştur. Yunanlar erkek bedeninin, ilk çekiciliğinden çok daha sonra da güzel olabileceğini biliyor ve unutmuyorlardı; klasik yontucu yetişkin bedenini tercih eder; ve Ksenophon'un *Şölen*'inde, Athena'nın model olarak en güzel yaşlıları seçmeye özen gösterdiği belirtilir.[379] Ama cinsel ahlâkta, özgün çekiciliğe sahip olan çocuk bedeni muntazaman "iyi haz nesnesi" olarak önerilir. Ve bu bedenin çizgilerinin, kadın güzelliğiyle yakınlığından dolayı değerli bulunduğunu sanmak çok yanlış olur. Bu çizgiler, kendiliklerinden ya da oluşmakta olan bir erkeğin simgeleri ve destekleriyle çakıştıklarından dolayı değerliydiler: Kararlılık, dayanıklılık, coşku da bu güzelliğin birer parçasıydı. İşte bunun için, bu alımın gevşeklik ya da kadınsılığa [efemineliğe] kaymamasının güvencesi olarak, idmanlar, jimnastik, yarışlar ve av bu nitelikleri pekiştirirdi.[380] Daha sonraları (hatta antikçağ içinde bile), ergen güzelliğinin bir bileşeni –hatta gizli nedeni– olarak görülecek olan kadınsı belirsizlik, klasik dönemde oğlanın sakınması ve korunması gereken şeydi. Yunanlarda, oğlan bedenine ilişkin koca bir ahlâksal estetik vardır; bu estetik onun kişisel değeri ve ona duyulan aşkın açımlayıcısıdır. Fiziksel belirti olarak erkeksilik bu estetikte bulunmamalı, ama erken bir güç ve davranış vaadi biçiminde mevcut olmalıdır: Oğlan, henüz erkek olmamasına rağmen erkek gibi davranmalıdır.

Ama bazı başka şeyler de bu duyarlılıkla bağıntılıdır: Böyle çabuk gerçekleşen değişimlerin ortaya çıkış zamanlarının yakın olması karşısında duyulan kaygı, bu güzelliğin ve onun yasal arzulanabilirliğinin kaçıp gidiverme özelliğine ilişkin duygu, korku, âşığın sevgilisine çekiciliğini yitirmesinden, sevgilinin de âşıkların kendisine sırt çevirmesinden duydukları çifte korku gibi... İşte o zaman ortaya çıkan sorun, (yok olmaya mahkûm) aşk ilişkisinin, ahlâksal olarak gerekli, toplumsal olarak da yararlı olan bir dostluk, bir *philia* ilişkisine dönüşebilme olanağıdır. Bu ilişki, aşk ilişkisinden gelir ve oradan kaynaklanması arzulanır; ama yine de kaynaklandığı aşk ilişkisinden farklı olarak kalıcıdır, yaşam boyu sürer ve erkekle ergen arasındaki erotik ilişkinin içerdiği simetrisizlikleri siler. Bu tür ilişkiler üzerine geliştirilen ahlâk-

379. Ksenophon (*Şölen*), IV, 17.
380. Sağlam oğlanla gevşek oğlanın karşıtlığıyla ilgili olarak, bkz. Platon, *Phèdre* (*Phaidros*), 239 c-d. ve *Rivaux* (*Rakipler*). Erkeksi oğlanın erotik değeri ve belki de IV. yüzyıldan itibaren daha efemine bir fiziğe duyulan zevkin evrimiyle ilgili olarak bkz. K.J. Dover, *Homosexualité grecque* (*Yunan Eşcinselliği*). Çok genç bir oğlanın cazibesinin onda bulunan bir kadınsılığa bağlı olduğu ilkesi sonraları daha yaygın bir tema haline gelecektir.

sal düşüncede, ilişkilerin geçiciliklerinden sıyrılmaları gerektiği sık rastlanan bir temadır: Bu geçicilik, bu eğretilik, partnerlerin istikrarsızlığından kaynaklanır ve oğlanın çekiciliğini yitirerek yaşlanmasının sonucudur; ama bu aynı zamanda da temel bir kuraldır; çünkü belli bir yaşı geçmiş bir oğlanı sevmek ve bu yaşı geçmiş bir oğlanın kendini sevdirmesi doğru değildir. Eğer, henüz aşk ateşi sırasında, *philia* (ki *philia* karakter ve yaşam biçimi benzeşmesi, düşüncelerin ve yaşamın paylaşılması, karşılıklı teveccüh demektir),[381] yani dostluk gelişmeye başlamazsa, bu geçiciliğin önüne geçilemez. Ksenophon'un, birbirlerine bakan, karşılıklı güvenen, birbirleriyle söyleşen, başarılara birlikte sevinen ve yenilgilere birlikte üzülen ve birbirlerini kollayan iki dos-
268 tun portresini çizdiğinde betimlediği, bu bozulmaz dostluğun aşkta doğması ve gelişmesidir: "Onlar, böyle davranarak, karşılıklı şefkatlerini yaşlılıklarına değin sevgiyle yaşatmaya ve ondan zevk almaya devam ederler."[382]

5. Oğlanlarla ilişkiler üzerine yapılan bu sorgulama, çok genel bir biçimde, aşk üzerine bir düşünme biçimini alır. Ama bundan dolayı, Yunanlarda Eros'un yalnızca bu tür ilişki içinde yer aldığı ve bir kadınla olan ilişkileri belirleyemeyeceği sonucuna varmamak gerekir: Eros, hangi cinsten olurlarsa olsunlar, insanları birleştirebilir; Ksenophon'da, Nikeratos ile karısının *Eros* ve *Anteros* bağlarıyla birbirlerine bağlı oldukları görülebilir.[383] Eros ne zorunlu olarak "eşcinsel"dir, ne de zorunlu olarak evliliğe özgüdür; ve evlilik bağıyla oğlanlarla ilişkinin ayrışması, evliliğin, aşkın gücü ve karşılıklılığıyla bağdaşmayacağından dolayı değildir. Fark başka bir yerdedir. Evlilik ahlâkı, ya da daha belirgin olarak evli erkeğin cinsel etiği, oluşmak ve kurallarını belirlemek için Eros türü bir ilişkiye (karıkoca arasında bu tür bir ilişkinin olması çok olanaklı olsa bile) gerek duymaz. Buna karşılık, en güzel ve en mükemmel biçimini bulabilmesi için, bir erkekle bir oğlan arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğini tanımlamak ve tarafların ilişkileri içinde, hazları nasıl kullanacaklarını belirlemek söz konusu olduğunda Eros'a gönderme yapmak gerekli hale gelir; ilişkilerinin sorunsallaştırılması bir "erotizm bilgisi"nin kapsamına girer. Çünkü iki eş arasında evlilik durumuna bağlı olan statü, *oikos*'un yönetimi ve soyun sürdürülmesi, tutum ilkelerine temel oluşturabilir, onun kurallarını tanımlayabilir ve arzulanan ılımlılığın biçimlerini saptayabilir. Buna

381. *Philia*'nın tanımı için, bkz. J.–Cl. Fraisse, *a.g.e.*
382. Ksenophon, *Banquet* (*Şölen*), VIII, 18. Sokrates'in söylevinin yer aldığı tüm bu bölüm (VIII, 13-18), erkekler arası aşkların geçiciliği karşısında duyulan endişe ve dostluğun kalıcılığının bu ilişkilerde oynaması gereken rol konusunda iyi bir örnektir.
383. Ksenophon, *Banquet*, VIII, 3.

karşılık, birbirleri karşısında aynı bağımsızlık konumunda olan ve aralarında kurumsal bir dayatma değil, (tercihleri, seçimleri, hareket özgürlüğü ve sonucunun belirsizliğiyle) açık bir oyun söz konusu olan bir erkekle bir oğlan arasında tutumların düzenlenmesi ilkesinin, ilişkinin kendisinden, onları birbirlerine iten hareketten ve birbirleriyle birleştiren bağdan doğması beklenir. Dolayısıyla sorunsallaştırma, ilişkinin kendisi üzerine geliştirilen bir düşünce biçiminde oluşturulacaktır: Bu sorgulama, hem aşk üzerine kuramsal, hem de sevme biçimi üzerine kural koyucu bir sorgulamadır.

Ama gerçekte bu sevme sanatı iki kişiye hitap eder. Kuşkusuz kadın ve kadının davranışı iktisat bilgisiyle ilgili düşünceden tamamen dışlanmış değildi; ama kadın orada yalnızca erkeğin tamamlayıcı öğesi olarak mevcuttu, erkeğin dışlayıcı otoritesine bağımlıydı ve ona ayrıcalıklarından ötürü saygı göstermenin doğru olduğu biliniyorsa da bu, ancak buna layık olduğunu kanıtladığı takdirde ve bir aile reisinin kendine hâkim olmasının önem taşıması çerçevesinde geçerliydi. Buna karşılık oğlanlar, bu yaşta uygun görülen çekinceye uymakla yükümlü görülebilir; olası geri çevirmeleri (ki bu hem korkulan hem de onurlu bulunan bir davranıştır) ya da kabulleriyle (ki bunlar da arzulanan, ama kolayca da kuşku uyandıran davranışlardır), âşığın karşısında bağımsız bir merkez oluştururlar. Ve erotizm bilgisi, bu bir tür elipsin iki odağı arasında ortaya çıkmak durumundadır. İktisat bilgisi ve perhiz bilgisinde, bir erkeğin gönüllü ılımlılığı, esas olarak onun kendisiyle ilişkisi üzerine temelleniyordu; erotizm bilgisinde durum daha karmaşıktır; burada ılımlılık âşığın kendisi üzerindeki hâkimiyetini içerdiği gibi, sevgilinin kendisi üzerinde bir egemenlik ilişkisi kurabilme gücüne sahip olmasını da içerir; ve son olarak da, tarafların birbirlerini düşünerek tercih etmeleri bağlamında, karşılıklı ılımlılıklar arasındaki bir ilişkiyi de içerir. Hatta oğlanın görüş açısına tanınan bir ayrıcalığın bulunduğunu kaydetmek bile olanaklıdır; sorgulanan daha çok onun tutumudur ve görüşler, öğütler, temel kurallar daha çok ona yönlendirilir: Her şeyden önce, sevilen nesnenin ya da en azından ahlâksal tutum öznesi olarak oluşması gerektiğinden ötürü sevilen nesnenin bir erotizm bilgisini oluşturmak önemlidir adeta; Demosthenes'e atfedilen Epikrates'e övgü metninde ortaya çıkan işte budur.

B. OĞLANIN ONURU

Platon'un ve Ksenophon'un o büyük *Şölen*'leri ve *Phaidros* ile karşılaştırıldığında, Demosthenes'in olduğu sanılan *Eroticos* görece yoksul bir görünüm taşır. Bu yapay söylev, aynı zamanda, genç bir delikanlıya yönelik bir methiye ve davettir: Övgünün –Ksenophon'un *Şölen*'inde sözü geçen övgünün– geleneksel işlevi budur: "delikanlıya zevk vermek" ve ona "aynı zamanda ne olması gerektiğini öğretmek."[384] Dolasıyla bu hem bir övgü, hem de derstir. Ama temaların ve bunların işlenişlerinin sıradanlığının –bir tür tadı kaçmış Platonculuk– yanı sıra, buradan aşk üzerine düşünceler ile bu bağlamda "haz" sorununu or-
270 taya koyma biçimi üzerine bazı ortak noktaları ortaya çıkartmak mümkündür.

1. Metnin bütününde bir kaygı egemendir. Bu kaygı, değişmez bir biçimde onur ile utanma ilişkisine gönderme yapan bir söz dağarcığıyla belirlenir. Söylev boyunca, *aischune*'nin sözü edilir. *Aischune* ise hem kişinin damgasını yiyebileceği onursuzluk, hem de onun bundan sakınmasını sağlayan duyuyu dile getirebilen utanmadır; burada söz konusu edilen, çirkin ve utanç verici (*aischron*) olan ve güzel olanın ya da hem güzel hem de doğru olanın karşıtı durumunda bulunandır. Bunun yanı sıra, kınama ve aşağılamaya (*oneidos, epitime*) yol açan ile onur veren ve iyi nam salınmasını sağlayan (*endoxos, entimos*) şeylere de değinilir. Ne olursa olsun, Epikrates'in âşığı, *Eroticos*'un başından itibaren amacını belirtir: Övgünün sevgiliye, saygısız izleyiciler tarafından dile getirilenler gibi utanç değil, onur vermesini ister.[385] Ve bu kaygıyı düzenli bir biçimde hatırlatır: Delikanlının, ailesi ve statüsünden dolayı onur konusunda yaşayacağı en ufak unutkanlığının kendisini utanca boğacağını unutmaması gerekir; katılık ve dikkatleri sayesinde, ilişkileri boyunca onurlarını koruyabilmiş olanları örnek olarak belleğinde taptaze saklaması gerekir;[386] "doğal niteliklerini kirletmemeye" ve onunla gurur duyanların umutlarını boşa çıkarmamaya titizlik göstermelidir.[387]

Böylece delikanlının davranışı, utanç verici olanla uygun olan, kişiyi onurlandıranla onu kirleten arasındaki ayrıma özel olarak duyarlı

---

384. Ksenophon, *Banquet* (*Şölen*), VIII, 12. Övgüyle temel ilke arasındaki ilişkilerle ilgili olarak bkz. Aristoteles, *Rhétorique* (*Retorik*), I, 9.
385. Demosthenes, *Eroticos*, 1.
386. *A.g.e.*, 5.
387. *A.g.e.*, 53. Aristoteles'in *Rhétorique*'i (*Retorik*) (1-9), övgüdeki *kalon* ve *aischron* kategorilerinin önemini gösterir.

bir alan olarak görülmektedir. Delikanlılar, onlara duyulan aşk ve edinmeleri gereken tutum üzerine düşünmek isteyenler, bu konularla ilgilenirler. Platon'un *Şölen*'inde, Pausanias, oğlanlar konusundaki gelenek ve göreneklerin çeşitliliğine değinerek, Elide'de, Sparta'da, Tebai'de, İonya'da ya da barbarlar arasında "utanç verici" ve "güzel" olarak nitelenen davranışları belirtir.[388] Phaidros da, tıpkı genel olarak yaşamda olması gerektiği gibi, oğlanları sevme konusunda da rehber kabul edilmesi gereken ilkeyi hatırlatır: "Çirkin şeyler onursuzlukla ilişkilidir; güzel şeyler ise saygı isteğiyle birbirine bağlıdır: Birinin ya da öbürünün var olmaması, her kişiye olduğu gibi, her siteye de büyük ve güzel bir etkinliğin uygulanmasını yasaklar.[389] Ama bu sorunun, yalnızca titiz birkaç ahlâkçının sorunu olmadığını belirtmek gerekir. Bir de- 271
likanlının tutumu, onuru ve onursuzluğu, önemli bir toplumsal meraka konu oluşturur; bu konuya dikkat edilir, konu hakkında konuşulur, anımsanır: Ve Aiskhines, Timarkhos'a saldırmak için, çok yıllar önce, düşmanı henüz gencecik bir oğlanken hakkında çıkmış dedikoduları yeniden canlandırmaktan kaçınmaz.[390] Nitekim *Eroticos*, bir oğlanın, doğal bir şekilde çevresinden gelen ne tür kuşkulu ilgilerin nesnesi olduğunu da gösterir; oğlan gözlenir, izlenir, tutumu ve ilişkileri yorumlanır; çevresinde dedikoducular boş durmaz; kötü niyetliler, fazla küstah ya da densizce davrandığı takdirde onu kınamaya hazırdırlar; eğer oğlan aşırı hafiflik gösterirse, onu alelacele eleştirmeye girişirler.[391] Tabii bu konularda insan, başka toplumlarda, evlenme yaşı sürekli yükseldiğinde, kadınların evlilik öncesi tutumu kendileri ve aileleri için önemli bir toplumsal ve ahlâksal hedef haline geldiğinde genç kızların durumunun ne olduğunu düşünmeden edemez.

2. Ama Yunan bir oğlan için, onurunun önemi –daha ilerideki dönemde Avrupalı genç kız için olacağı gibi– gelecekteki evliliği ile ilgili değildir; onur daha çok onun statüsünü, sitede ileride alacağı yeri bağlar. Elbette kuşkulu bir üne sahip oğlanların en üst siyasal görevlere sahip olabildiklerine ilişkin binlerce kanıt vardır; ama onların aynı davranıştan ötürü suçlandıklarının da delilleri bulunur; kimi yanlış davranışların yol açtığı önemli hukuksal sonuçlar da cabası... Timarkhos olayı bunu gayet iyi açıklar. *Eroticos*'un yazarı genç Epikrates'e bunu açıkça anlatır; kentte sahip olacağı yer ile geleceğinin bir bölümü, o anda takınacağı tavrın onurlu olup olmamasına bağlıdır: Site, önüne ilk gelene başvurmamak için, kişilerin sahip oldukları ünü dik-

---

388. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 182 a-d.
389. *A.g.e*, 178 d.
390. Aiskhines, *Contre Timarque* (*Timarkhos'a Karşı*), 39-73.
391. Demosthenes, *Eroticos*, 17-19.

kate alacaktır;[392] ve öğütleri küçümsemiş olan kişi, yaşamı boyunca dikkatsizliğinin acısını çekecektir. Kişinin hem henüz gencecikken kendi davranışına dikkat etmesi, hem de yaşlandığında, kendinden genç olanların onurunu kollaması gerekli şeylerdir.

Dolayısıyla delikanlının böylesine arzu edilir ve onurunun böyle duyarlı olduğu bu geçiş yaşı, bir sınama dönemi oluşturur: Onun değerinin, hem biçimlenme, hem talim etme, hem de ölçülme bağlamında sınandığı bir dönemdir bu. Metnin sonundaki birkaç satır, oğlanın yaşamının bu dönemindeki davranışının nasıl bir "test" özelliğine büründüğünü gösterir. Övgünün yazarı, Epikrates'i çağırarak, ona bir tartışma (*agon*) olacağını ve bunun bir *dokimasie*[393] oturumu olacağını ha-
272 tırlatır: Burada geçen terim, gençlerin delikanlılığa ve bazı yurttaşların kimi kurullara kabul edilmeleri için geçmeleri gereken sınavı belirten terimdir. Delikanlının ahlâksal davranışı, önemini ve herkesin ona göstereceği dikkati, insanların gözündeki değere borçludur. Bir nitelik sınavıdır bu. Nitekim bu durum metinde açıkça belirtilir: "Sitemizin sana hizmetlerinden birinin yükümlülüğünü vereceğini sanıyorum. Yeteneklerin ne denli çarpıcıysa, site seni o denli önemli hizmetlere layık görecek ve bir an önce yeteneklerini sınamak isteyecektir.[394]

3. Bu sınama tam olarak neye ilişkindir? Epikrates, onurlu olanla olmayan arasındaki ayrımı hangi davranışlar konusunda yapmaya titizlik gösterecektir? Bunların tümü Yunan eğitiminin iyi bilinen noktalarına, yani bedenin bakımına (*rhathumia*'dan, her zaman karalayıcı olarak görünen gevşeklikten sakınmak gerekir), bakışlara (*aidos*, yani utanma duygusu, bakışlardan okunur), konuşma biçimine (sessizliğin kolaylığına sığınmayıp ciddi sözlerle hafif sözleri bir arada kullanabilmek gerekir), görüşülen kişilerin niteliklerine ilişkindir.

Ama onurlu ile utanç verici arasındaki ayrım en fazla aşka değgin davranışlar alanında önem kazanır. Bu noktada, ilk önce yazarın –ve metin bu anlamda delikanlının olduğu gibi aşkın da övgüsüdür–, oğlanın onurunun peşinden koşanların sistematik olarak reddedilmesiyle kurtarılacağı yönündeki düşünceyi eleştirdiğini belirtmek gerekir: Kuşkusuz kimi âşıklar ilişkinin kendisini kirletirler (*lumainesthai toi pragmati*);[395] ama bu kişileri ölçülü davrananlarla karıştırmamak gerekir. Metin, kendisine talip olanları kovanlarla onları kabul edenler arasındaki onur sınırını çizmez. Yunan bir delikanlı için, kendisine âşık

392. Demosthenes, *Eroticos*, 55.
393. *A.g.e*, 53.
394. *A.g.e*, 54.
395. *A.g.e*, 3.

erkeklerin peşinden koşması tabii ki bir onursuzluk değildi; daha çok, iyi niteliklerinin görünür bir belirtisiydi; uğruna acı çekenlerin sayısı meşru bir gurur ve kimi zaman da boş bir övünç kaynağı olabilirdi. Ama aşk ilişkisini kabul etmek, oyunu (tam anlamıyla âşığın önerdiği oyun oynanmasa bile) görmek de bir utanç konusu değildi. Epikrates'e övgüde bulunan kişi, ona güzel olma ve sevilmenin çifte bir şans (*eutuchia*)[396] olduğunu ima eder: Ama bunu uygun şekilde kullanmak da gerekmektedir (*orthos chresthai*). Metnin üzerinde ısrarla durduğu ve "onur noktası" olarak adlandırılabilecek şeyi belirttiği nokta da bu düzeyde yer alır: Bu şeyler (*ta pragmata*) kendiliklerinden ve mutlak olarak iyi ya da kötü değildirler; kendilerini uygulayanlara göre değişirler (*para tous chromenous*).[397] Sık sık başka yerlerde rastlanan bir formü- 273/F18
le göre, bunların ahlâksal değerini belirleyen şey "kullanım"dır; ne olursa olsun, bunlar *Şölen*'dekilere pek yakın ifadelerdir: "Bu konuda, mutlak hiçbir şey yoktur: Olay, tek başına ve kendiliğinden ne güzeldir, ne de iğrenç; ama onu güzel kılan şey, gerçekleşmesinin güzelliğidir; çirkin kılan ise, yine aynı biçimde gerçekleşmesindeki çirkinliktir."[398]

Diğer taraftan, aşk ilişkisinde, onurun tam olarak nasıl paylaştırıldığı görülmek istendiğinde metnin son derece eksik olduğunu kabul etmek gerekir. Her ne kadar söylev, Epikrates'in bedenini çalıştırmak ve cesaretini biçimlendirmek ya da kendisine gerekli felsefi bilgileri edinmek için neler yaptığı ya da yapması gerektiği konusunda ipuçları verse de, fiziksel ilişki bağlamında nelerin kabul edilip nelerin reddedileceği konusunda hiçbir şey söylenmemiştir: Her şey reddedilmemelidir (genç delikanlı "lütufta bulunur"), ama her şey kabul de edilmemelidir: "Lütfun adalet ve ahlâkla uyumluysa kimse gocunmaz; ama utançla sonuçlanacak bir lütuf konusunda da hiç kimse umut etme riskini bile göze almaz: İtidalin en iyi niyetleri besleyenlere sunduğu özgürlük son derece geniş, kısıtlamaları bir kenara bırakmayı düşünenlerde yol açtığı cesaretsizlik son derece büyüktür."[399] Oğlanların en büyük niteliklerinden biri olarak talep edilen itidal –*sophrosune*– fiziksel temaslarda bir ayrımı içerir. Ama bu metinden, onurun reddedilmesini buyurduğu edim ve davranışlar çıkarsanamaz. Bu temanın çok daha geniş olarak ele alındığı *Phaidros*'ta bile belirsizliğin aynı derecede büyük olduğunu belirtmek gerekir. Seveni ya da sevmeyeni kabul et-

396. Demosthenes, *Eroticos*, 5.
397. *A.g.e.*, 4.
398. Platon, *Banquet*, 183 d; ayrıca bkz. 181 a.
399. Demosthenes, *Eroticos*, 20.

menin uygunluğuna ilişkin iki söylev boyunca ve ruhun huysuz atına ya da munis atına koşulmasını konu alan büyük masalda, Platon "onurlu" uygulamanın temel olduğunu gösterir: Bununla birlikte eylemler hep "yaranmak", "lütfetmek" (*charizesthai*), "o şeyi yapmak" (*diaprattesthai*), "âşığından olabildiğince haz almak", "istediğini elde etmek" (*peithesthai*), "haz almak" (*apolauesthai*) gibi terimlerle anılır. Peki böylesi terimlerin kullanılması, bu tür söylemlere yakışan bir gizlilikten mi kaynaklanır? Hiç kuşkusuz: Yunanlar, polemikler ya da savunmalarda bile çok uzaktan değinilen şeylerin böylesi şatafatlı bir söylevde belirgin biçimde adlandırılmasını görgüsüzce bulurlardı. Ayrıca herkesin bildiği ayrımlar üzerinde durulmasının hiç de gerekli
274 olmadığı da düşünülebilir: Bir oğlan için neyin onurlu, neyin utanç verici olduğunu herkes çok iyi biliyor olmalıydı. Ancak bununla birlikte, daha önce perhiz bilgisi ve iktisat bilgisinde ortaya çıkan bir şey de anımsanabilir: O dönemde ahlâksal düşünce uyulması gereken yasalar ile serbest ve yasak olan şeylerin çizelgesini tanımlamaktan çok, takınılması gereken tutum türüne ve kişinin kendisiyle ilişkisini belirlemeye özen gösterir.

4. Fiilen, metin, uyulması gereken davranış biçimleriyle aşılmaması gereken fiziksel sınırları değilse de, şeylerin bu düzeni içinde var olmanın tarzını belirleyen genel ilkeyi ve davranış biçimini gösterir. Epikrates'e yapılan tüm övgü, delikanlının liyakatinin ve parlaklığının başkaları üzerindeki üstünlüğüyle olumlandığı yarışmacı bir bağlama gönderme yapar. Şatafatlı söylevlerde pek sık rastlanan temalara değinelim. Örneğin övülenin ona yapılan övgüyü aşması, ya da sözcüklerin dile getirdikleri şeylerin yanında sönük kalması;[400] veya oğlanın fiziksel ve ahlâksal nitelikleriyle tüm diğerlerinden üstün olması: Onun güzelliği eşsizdir. Adeta "Yazgı" en çeşitli ve en karşıt nitelikleri birleştirerek herkese bir "örnek vermek" istemiştir.[401] Yalnızca yetenekleri değil sohbeti de onu diğerlerinden üstün kılar;[402] kişinin ün kazanabileceği tüm işler içinde o, en soylu ve en iyi ödüllendirilenini seçmiştir;[403] ruhu "hırsın doğuracağı rekabetler"e hazırlıklıdır ve diğerlerinden tek bir özelliğiyle ayrılacağına, "aklı başında bir adamın sahip olabileceği tüm" nitelikleri kendinde toplamaktadır."[404]

Bununla birlikte Epikrates'in erdemi yalnızca tüm rakiplerine göre mesafe almasını sağlayan ve ailesine övünç kaynağı oluşturan bu nite-

---

400. Demosthenes, *Eroticos*, 7, 33, 16.
401. *A.g.e.*, 8, 14.
402. *A.g.e.*, 21.
403. *A.g.e.*, 23, 25.
404. *A.g.e.*, 30.

lik bolluğunda değildir;[405] aynı zamanda kendisine yaklaşanlar karşısında hep bu yüksek değerini korumasındadır da; onların hiçbirinin kendisine egemen olmasına izin vermez; hepsi onu kendi mahremiyetlerine çekmek ister (*sunetheia* aynı anda hem ortak yaşam gibi genel bir anlam hem de cinsel ilişki anlamını taşımaktadır);[406] ama Epikrates onların karşısında öylesine üstündür, onlara öyle yüksekten bakar ki, hepsi ona duydukları dostluktan haz alırlar.[407] Kabul etmemek, boyun eğmemek, hep en güçlü konumda kalmak, direnmesi, kararlılığı ve itidaliyle (*sophrosune*) peşinden koşan ve kendisine âşık olanların üstesinden gelmek: İşte delikanlı, aşk alanında değerini böyle kanıtlamaktadır.

Bu genel değinmenin ardında, Yunanlara pek yakın olan, toplumsal 275
alandaki konumlarla ("birinciler"le diğerleri, yöneten güçlülerle itaat edenler, efendilerle hizmetkârlar arasındaki farklılıkla) cinsel ilişkilerin biçimi (egemen konumda ya da egemenlik altında bulunma, etkin ve edilgen rolleri ya da erkeğin gerçekleştirdiği, partnerinin ise kabullendiği duhul) arasındaki benzerlik üzerine kurulu kesin bir yasanın bulunduğu düşünülebilir mi? Kabullenmemek, başkalarının üstün gelmesine izin vermemek, kişinin ezik kalacağı alt bir konumun kabul edilmemesini söylemek, kuşkusuz oğlan için kırıcı olacak ve onu aşağı bir konuma getirecek cinsel pratikleri dışlamak ya da onlardan sakınmasını öğütlemek anlamına gelir.[408]

Ama onur ve korunan "üstünlük" ilkesinin –birkaç belirgin buyruğun ötesinde– bir tür genel biçeme gönderme yapması da olasıdır: Oğlanın (en azından kamuoyunun gözünde) "edilgen" biçimde davranmaması, kayıtsız kalıp başkalarının kendisine egemen olmasına izin vermemesi, mücadele etmeden boyun eğmemesi, karşısındakinin şehvetine uyan bir partner haline dönüşmemesi, onun kaprislerini tatmin etmemesi ve bedenini gevşeklik, şehvet arzusu ya da çıkar nedeniyle her isteyene onun istediği biçimde vermemesi gerekmektedir. Bunlar, ilk geleni kabul eden, utanmaksızın kendilerini teşhir eden, elden ele dolaşan ve en fazla verene her şeyi sunan oğlanların onursuzluğudur. Hakkındaki düşüncelere, ileride sahip olacağı yere ve kurabileceği ilişkilere önem veren Epikrates böyle davranmaz ve davranmayacaktır.

5. *Eroticos*'un yazarının bu onur bekçiliğinde ve genç oğlanın ya-

---

405. Demosthenes, *Eroticos*, 31.
406. *A.g.e.*, 17.
407. *A.g.e.*, 17.
408. Tahakküm altında olmamanın önemi ve eşcinsel ilişkilerdeki edilgen livatayla oral seks konusundaki suskunluklarla ilgili olarak bkz. K.J. Dover, *Homosexualité grecque* (*Yunan Eşcinselliği*), s. 125-134.

şına uygun şeylermiş gibi itildiği üstünlük oyunlarında felsefeye oynattığı rolü de geçerken belirtmekle yetinelim. İçeriği, Sokrates'teki *epimeleia heatou*, "kendilik kaygısı"[409] temasına yapılan gönderme ve yine Sokrates'te mevcut olan, bilgiyle uygulamayı (*episteme melete*) birbirine bağlamanın gerekliliği dışında hiçbir şeyle açıklanmayan bu felsefe başka bir yaşam sürdürmek ya da her tür hazdan elini ayağını çekmek için bir ilke olarak ortaya çıkmaz. Bu Pseudo-Demosthenes metni, bu felsefeyi diğer deneyimlerin bir tamamlayıcısı olarak sunar: "Düşün ki bir yandan kazancını, fiziksel güçlülüğünü ve bu türden tüm avantajlarını artırmak için rekabette bulunmak ve pek çok sınavdan geçmek... ama öte yandan da, tüm geri kalanını yöneten yetiyi mükemmelleştirmenin yollarını aramamaktan anlamsız bir şey olamaz."[410] Gerçekten de felsefenin gösterebileceği, kişinin nasıl "kendisinden güçlü" duruma gelebileceğidir; kişi bu duruma geldiğinde de başkalarından üstün olma olanağını verecektir bu etkinlik. Felsefe, kendiliğinden bir yönetim ilkesidir, çünkü düşünceyi yönlendirme gücüne sahip olan yalnızca odur: "İnsani işlerde düşünce her şeyin başını çeker ve felsefe de, düşünceyi hem yönlendirebilir hem de uygulayabilir."[411] Felsefenin delikanlının bilgeliği için gerekli bir şey olduğu görülüyor; ama bu, onu başka bir yaşam biçimine doğru yönlendirme anlamında değil, göğüsleyebileceği sınavlar ve koruyacağı onurla ilgili girişimlerinde, kendine hâkimiyeti ve başkalarına karşı zafer kazanabilmesini sağlayabilme anlamındadır.

Görüldüğü gibi tüm bu *Eroticos*, oğlanın gençliği ve güzelliğinin, kendisine "galip gelme"ye çalışan pek çok erkeği cezbettiği güç dönemde, kendisine ve başkalarına karşı sahip olması gereken çifte üstünlük sorunu çevresinde döner. Perhiz bilgisinde söz konusu olan kendi üzerinde hâkimiyet ve ölümcül bir eylemin şiddetiydi; iktisat bilgisinde kadın üzerinde kurulan iktidar dolayısıyla kendi üzerinde kurulması gereken iktidardan söz ediliyordu. Burada, erotizm bilgisi oğlanın bakış açısını üstlendiği anda, asıl sorun, oğlanın kendi hâkimiyetini başkalarına boyun eğmeksizin nasıl sağlayacağını saptamaktır. İçinde bulunduğumuz alan, kişinin kendi iktidarına katacağı ölçünün değil, kendisi üzerinde hâkimiyet sağlayarak, kendisini başkalarının iktidarına göre en iyi ölçme biçiminin alanıdır. Söylevin ortasında yer alan bir anlatı bu anlamda bir simge değeri kazanır. Söz konusu olan genelgeçer bir olayın, bir atlı araba yarışının aktarılmasıdır. Ama anla-

409. *Eroticos*, 39-43.
410. *A.g.e.*, 38.
411. *A.g.e.*, 37.

tılan küçük spor dramı, delikanlının peşinden koşanlara karşı tutumuyla ilgili olarak geçtiği halka açık sınavla doğrudan ilişkilidir; Epikrates'in koşulu atlarını sürdüğü görülür (burada *Phaidros*'a gönderme yapıyor olması olasıdır); kendisi yenilgiyle burun burunadır, arabası rakip bir sürücü tarafından parçalanmak üzeredir; genellikle kazalardan pek hoşlanan seyirciler kahramanı tutkuyla izlemektedir, buna karşılık o "atlarından daha da güçlü olduğu için, en gözde rakiplerinin bile üstesinden gelmeyi başarır."[412]

* * *

Epikrates'in bu yazı biçimi, kuşkusuz Yunan düşüncesinin aşk üzerine geliştirdiklerinin en üstün biçimi değildir. Ama sıradanlığıyla bile "Yunanlarda oğlan sorunu"nu oluşturan şeyin birkaç önemli noktasını ortaya çıkarır. Delikanlı –çocukluktan çıkışla erkek statüsüne ulaştığı zaman arasında– Yunan ahlâkı ve düşüncesi için duyarlı ve güç bir öğe oluşturur. Kendisine ait olan güzelliğiyle (ki her erkeğin doğal olarak bu güzelliğe duyarlı olduğu varsayılır) gençliği ve ileride sahip olacağı statü (ki çevresinin yardımı ve kefaletiyle bu statüye hazırlanmak zorundadır), çevresinde karmaşık bir oyunun döndüğü stratejik bir nokta oluşturur; bir bölümüyle bedenini kullanmasıyla ilişkili olan, bir ölçüde de gelecekteki şöhreti ve rolünü belirleyecek olan onuru önemli bir hedeftir. Karşısında titizlik ve idman gerektiren bir sınav vardır: Bu aynı zamanda başkaları için de bir kaygı ve özen fırsatıdır. Yazar, Epikrates'e övgüsünün en sonunda, oğlanın yaşamının, *bios*'unun "ortak" bir yapıt olması gerektiğini anımsatır; ve tıpkı mükemmelleştirilmesi gereken bir sanat yapıtı söz konusuymuşçasına, Epikrates'i tanıyan herkesi, bu geleceğin kahramanına "olabildiğince görkem" sağlamaya çağırır.

Daha sonraları, Avrupa kültüründe, genç kız ya da evli kadın ile onun tutumları, erdemleri, güzellikleri ve duyguları ayrıcalıklı birer kaygı teması haline dönüşecektir; yani bir kur yapma sanatı, temel olarak romanesk biçimde bir yazın, onların bedenlerinin bütünlüğüne ve evlilik bağlarının güçlülüğüne dikkat eden ısrarlı bir ahlâk, merak ve arzuların onlara doğru yönelmesine yol açacaktır. Aile ya da toplum içindeki konumlarının ikincilliği sürdürülse de, o dönemde kadın "sorunu"nun vurgulanmasına ve değer kazanmasına tanık olunacaktır. Kadının doğası, tutumu, uyandırdığı ya da hissettiği duygular, onunla yaşanması serbest ya da yasak olan ilişkiler, düşünce, çözümleme ve ya-

412. *Eroticos,* 29-30.

saklama temalarına dönüşecektir. Buna karşılık, klasik Yunan'da sorunsallaştırmanın en etkin olduğu alanın oğlan çevresinde yer aldığı, onun nazik güzelliği, bedensel onuru, bilgeliği ve kazandığı öğrenim çerçevesinde yoğun bir ahlâksal kaygıyı ayakta tuttuğu görülmektedir. Tarihsel açıdan, bu dönemin özgünlüğü, ne Yunanların oğlanlardan haz duymasından, ne de bu hazzı meşru bulmasından kaynaklanır; burada özgün olan, bu hazzın kabulünün basit olmayıp başlı başına bir kültürel gelişmeyi ortaya çıkarmasıdır. Şematik olarak açıklamak gerekirse, burada kavranması gereken, Yunanların neden oğlanlardan hoşlandığı değil, neden bir "oğlanseverlik" kültürüne sahip oldukları, yani neden bu hoşlanma çevresinde bir kur yapma pratiği, ahlâksal bir düşünce ve

ileride göreceğimiz gibi felsefi bir çilecilik bilgisi geliştirdikleridir.

C. HAZZIN NESNESİ

Oğlan aşkıyla ilgili düşüncede *aphrodisia*'ların kullanılışının nasıl sorunsallaştırıldığını anlamak için, kuşkusuz salt Yunan kültürüne özgü olmayan, ama onda yadsınmayacak bir önem kazanarak ahlâksal değerlendirmelerde belirleyici bir güce sahip olmuş bir ilkeyi anımsamak gerekir. Bu, cinsel ilişkiyle toplumsal ilişki arasındaki eşbiçimlilik ilkesidir. Buradan anlaşılması gereken, cinsel ilişkinin –ki bu ilişki hep duhulün oluşturduğu bir model-edim, eylem ya da etkinlikle edilgenliği karşı karşıya getiren bir kutuplaşmadan hareketle düşünülmüştür– üstle ast, egemen olanla egemen olunan, boyun eğdirenle boyun eğen, yenenle yenilen arasındaki ilişkiyle aynı türdenmiş gibi algılanmasıdır. Haz pratikleri toplumsal rekabet ve hiyerarşinin alanıyla aynı kategorilerden hareketle düşünülür: Yarışmacı yapıda, karşıtlıklar ve farklılıklarda, partnerlerin karşılıklı rollerine atfedilen değerlerde hep benzerlik bulunur. Ve buradan hareketle, cinsel davranış alanında onurlu ve tümüyle değer verilen bir rolün bulunduğu anlaşılabilir: Bu, etkin olmayı, hâkim olmayı, duhulü ve böylece üstünlük kullanmayı gerektiren roldür.

Buradan, bu etkinliğin edilgen partnerleri olmak zorunda bulunanların statüsüyle ilgili birçok sonuç çıkar. Köleler tabii ki efendinin hizmetindedirler: Durumları, onları haklarında düşünmeyi gereksiz kılan birer cinsel nesneye dönüştürür; öyle ki, aynı yasanın çocukların ve kölelerin ırzına geçilmesini engellemesinin şaşırtıcı bulunduğu olurdu; bu tuhaflığı açıklamak için Aiskhines, kölelere karşı bile yasaklanmasıyla, özgür doğmuş çocuklara yönelen şiddetin ne denli vahim oldu-

ğunun gösterilmek istendiğini söyler. Kadının edilgenliğine gelince, bu hem doğadan, hem de konumdan kaynaklanan bir astlığa işaret eder. Ancak bu kınanacak bir durum değildir, çünkü tam da doğanın istediği ve statüsünün dayattığı duruma uygundur. Buna karşılık, cinsel davranış çerçevesinde, özgür bir erkeğe –hele bu erkek ailesi, serveti ve saygınlığı dolayısıyle diğerlerine göre ilk sıralarda yer alıyor ya da yer alacaksa – ast olma durumunun, boyun eğilen hâkimiyetin, kabul edilen köleliğin izlerini taşıtacak her şey zorunlu olarak utanç verici kabul edilir: Bu utanç, eğer söz konusu erkek karşısındakinin hazzının gönüllü nesnesi olursa daha da büyüktür.

Diğer taraftan, böylesi ilkelere göre ayarlanmış bir değerler düzeninde, oğlanın –özgür doğmuş olan oğlanın– durumu zordur. Elbette, statüsünün tamamını kazandığı zaman sahip olacağı hak ve güçlerden uzak olduğu için henüz "ast" bir konumdadır o. Bununla birlikte, yeri tabii ki ne bir köleninkiyle, ne de bir kadınınkiyle karşılaştırılabilir. Bu gerçek, hane halkı ve aile çevresinde bile görülür. Aristoteles'in *Politika*'sındaki bir bölüm bunu açıkça dile getirir. Aristoteles, aileye özgü otorite ilişkileri ve yönetim biçimlerini ele alırken, aile reisine oranla kölenin, kadının ve (erkek) çocuğun konumlarını tanımlar. Köleleri yönetmek, der Aristoteles, özgür kişileri yönetmekle bir değildir; kadını yönetmek, içindeki ilişkilerin sürekli eşitliksiz olduğu "siyasal" bir iktidara sahip olmaktır; buna karşılık çocukların yönetimi "kralsı" olarak adlandırılabilir, çünkü "sevgi ve yaş üstünlüğü"[413] üzerine kuruludur. Gerçekten de kölede muhakeme yetisi eksiktir; kadında bu yeti mevcuttur ama onda karar alma işlevini harekete geçirmez; oğlanda ise eksiklik, henüz zamanını doldurmamış olan gelişme derecesine ilişkindir. Ve her ne kadar kadınların ahlâksal eğitimi özgür nüfusun yarısını oluşturduklarından dolayı önemli olsa da, erkek çocuklarınki daha da fazla önem taşır, çünkü sitenin yönetimine katkıda bulunacak olan geleceğin yurttaşlarına ilişkindir.[414] Gayet iyi görülmektedir ki, oğlanın konumunun özel karakteri, onun bağımlılığının özel biçimi ve ona karşı takınılması gereken tutum, babanın iktidarının hüküm sürdüğü mekânda bile olsa, onun gelecekte sahip olacağı statünün izlerini taşır.

Cinsel ilişkiler konusunda da bu, belli bir noktaya kadar, böyledir. Oğlan, meşrulaştırılmış çeşitli "nesneler" arasında özel bir konuma sahiptir. Kuşkusuz yasaklanmış bir nesne değildir o: Atina'da kimi yasalar özgür çocukları korur (en azından belli bir süre zarfında okullara girme hakkından mahrum bırakılan yetişkinlere, bu çocukları kötüye

---

413. Aristoteles, *Politique* (*Politika*), I, 12, 1 259 a-b.
414. *A.g.e.*, I, 13, 1 260 b.

kullanmaya çalıştıklarında ölüm cezasına çarptırılan kölelere ve onları fuhşa ittikleri takdirde ceza görecek olan baba ya da vasilere karşı);[415] ama hiçbir şey bir yeniyetmenin herkesin gözünde bir erkeğin cinsel partneri olmasını engellemez ve yasaklamaz. Ama bu rolde de neredeyse gizli bir güçlük mevcuttur: Bu, hem cinsel ilişkide söz konusu rolün açıkça tanımlanmasını ve tam olarak ne olduğunun belirlenmesini engelleyen, hem de buna rağmen dikkati bu noktaya çeken ve bu bağlamda olması ya da olmaması gerekene büyük bir önem veren bir şeydir. Burada hem kör bir nokta, hem de bir aşırı değer verme noktası bir arada yer alır. Oğlanın rolü pek çok belirsizlikle yoğun bir ilginin birleştiği bir öğedir.

80 Aiskhines, *Timarkhos'a Karşı*'da bir yasaya değinir; bu yasa başlı başına son derece ilginçtir, çünkü bir erkeğin kötü cinsel tutumunun –daha açık söylemek gerekirse "fuhuş" yapmasının– doğurabileceği siyasal ve kamusal gözden düşme sorunuyla ilgilidir; bu gözden düşme, söz konusu erkeğin ileride "dokuz kralın mertebesine erişmesini, dinsel bir görev yüklenmesini ya da kamu görevlerini üstlenmesini" yasaklar. Fuhuş yapmış olan kişi, sitede ya da site dışında, seçimle elde edilen ya da atanılan hiçbir yüksek göreve gelemeyecektir. Ne hazine görevlisi, ne elçi ne de elçiliktekilerin ücretli suçlayıcısı veya ele vericisi olabilecektir. Ve nihayet "hatiplerin en parlağı" bile olsa, görüşlerini konsey ya da halk önünde hiçbir zaman dile getiremeyecektir.[416] Dolayısıyla bu yasa, erkek fuhuşunu, yurttaşı kimi sorumluluklardan dışlayan bir kamusal onursuzluk durumuna getirir.[417] Ama Aiskhines'in savunmasını sürdürme ve tümüyle hukuksal tartışmadan hareketle rakibini lekelemeye çalışma biçimi, oğlanların kimi cinsel rolleriyle yetişkinlerin kimi toplumsal ve siyasal rolleri arasındaki meşru olduğu kadar "ahlâksal" da olan uyuşmazlık ilişkisini gözler önüne serer.

Aiskhines'in, Timarkhos'un söylentiler, dedikodular ve tanıklıklarla onaylanan "kötü tutum"undan hareketle oluşturduğu hukuksal gerekçe, fuhşu oluşturan kimi öğelerin (partner sayısı, tercihin yokluğu, hizmetin paralı olması) bulunmasına dayanır, buna karşılık kimi başka öğeleri (fahişe olarak kaydedilmemiş olması ve herhangi bir fuhuş evinde ikamet etmemiş olması) içermez. Timarkhos, genç ve güzel ol-

415. Bkz. *Contre Timarque*'ta (*Timarkhos'a Karşı*) Aiskhines'in söz ettiği yasalar.
416. *A.g.e.*, 19-20.
417. K.J. Dover *(Homosexualité grecque–Yunan Eşcinselliği*, s. 44-45) mahkûm edilenin fuhşun kendisi değil, bir kez fuhuş yaptıktan sonra bu durumun yarattığı kısıtlamaları çiğneme durumunun olduğunun altını çizer.

duğu dönemde birçok elden geçmiştir ve bu kişilerin hepsi de pek onurlu değildir. Örneğin köle bir adamla ve çevresinde şarkıcılar ve sitar çalgıcılarıyla yaşayan meşhur bir sefahat düşkünüyle birlikte yaşadığı görülmüştür. Hediyeler almış, bakımı sevgilileri tarafından sağlanmış, koruyucularının çılgınlıklarına katılmıştır; Cidonide, Autoklide, Thersande, Migolas, Antikles, Pittolakos ve Hegesikles'le olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla yalnızca ilişkiler (*hetairekos*) yaşadığı söylenemez, "fuhuş" yaptığı (*peporneumenos*) da söylenebilir, "çünkü bu tür deneyimlere belli bir seçim yapmaksızın herkesle ve ücret karşılığı girişen kişinin, bu suçla ilgili olarak hesap vermesi gerekir öyle değil mi?"[418]

Ama suçlama yalnızca suçun belirlenmesini değil, rakibin bütünsel ve siyasal olarak da karalanmasını sağlayan ahlâksal bir düzeyde de yer alır. Timarkhos belki biçimsel olarak profesyonel bir fahişe olmamıştır; ama erkeklerle aşk yaşamaya olan ilgilerini gizlemeyen ve özgür oğlanlarla genç partner için onur verici ve değerli olan ilişkiler kuran saygın erkeklerden de farklıdır: Aiskhines'in kendisi de, bu tür aşkı memnuniyetle paylaştığını kabul etmektedir. Timarkhos'u gençliğinde, kendiliğinden, başkalarının haz nesnesi olarak aşağı ve küçültücü bir konuma girmiş ve bunu herkese göstermiş birisi olarak betimler; bu rolü kendisi istemiş, aramış, bu konum hoşuna gitmiş ve bundan yarar sağlamıştır. Ve Aiskhines'in, dinleyici kitlesi önünde, sitedeki sorumluluklar ve iktidarın kullanılmasıyla ahlâksal ve siyasal açıdan bağdaşmaz olduğunu öne sürdüğü budur. Gençliğinde hoşuna giden rolün izlerini taşıyan bir adam, şimdi, skandala yol açmadan, sitede başkalarından üstün olan, onlara dostlar veren, kararlarında danışmanlık yapan, onları yöneten ve temsil eden biri rolünü üstlenemez. Atinalılar için kabulü güç olan şey –Timarkhos'a karşı söylevinde Aiskhines'in kızıştırmaya çalıştığı duygu budur– oğlanları seven ya da gençliğinde bir erkek tarafından sevilmiş olan birisi tarafından yönetilmek değildir; kabul edilemeyecek olan, bir zamanlar kendisini başkalarının haz nesnesi rolüyle tanımlamış bir şefin otoritesidir.

Aristophanes'in komedilerinde sık sık değinmiş olduğu duygu da budur; alay konusu olan ve skandala yol açan, o hatiplerin, izlenen ve sevilen bu şeflerin, kendisinden üstün olabilmek için halkı cezbetmeye çalışan bu vatandaşların, Klistheneli Kleon ve Agyrrhios'un, aynı zamanda başkaları için edilgen ve gönüllü nesne rolünü kabul etmiş ve etmekte olmalarıdır. Aristophanes, insanın bu tür hazlara ilgi duyduğu

418. Aiskhines, *Kontre Timarque* (*Timarkhos'a Karşı*), 52.

oranda, mecliste dinlenme şansına sahip olduğu bu Atina demokrasisini alaya alıyordu.[419] Diogenes de, Atina halkının yönlendiricisi (*demagogos*) olduğu iddiasındaki Demosthenes'le ve davranışlarıyla aynı biçimde ve aynı açıdan alay etmekteydi.[420] İnsan, haz ilişkileri çerçevesinde egemenliğe boyun eğen rolünü oynuyorsa, siyasal ve kamusal etkinlik çerçevesinde gerektiği biçimde egemen bir rol oynayamazdı.

Bu taşlama ve eleştirilerin ne gibi kanıtları olduğu pek önemli değildir. Ama, bunların, salt var olmalarıyla açıkça belirttikleri bir şey vardır: Bu da, erkekler arasındaki cinsel ilişkileri kabullenen bu toplumda, erkek üstünlüğüne dayalı bir etik ile her cinsel ilişkiye duhul ve erkeğin egemenliği şemasına göre yaklaşmanın bir arada bulunmasının doğurduğu güçlüktür; bunun sonucu, bir yandan "etkinlik" ve egemenlik rolünün sürekli olumlu değerlere sahip olması, öte yandan ise cinsel edimde taraflardan birine edilgen, egemen olunan ve ast konumunun yakıştırılması gereğidir. Ve söz konusu olan bir köle ya da bir kadın olduğunda bu konuda bir sorun çıkmıyorsa da, ortadaki bir erkek olduğunda durum değişmektedir. Yetişkin erkekler arasındaki bu tür ilişkinin fiilen sessizliğe boğulması ve bu "ast" rolünü kabul, hatta tercih ettiklerini belirterek bu sessizliği bozanların gayet gürültülü biçimde gözden düşmesi, kuşkusuz bu güçlüğün varlığıyla açıklanır. Yine aynı güçlükten dolayıdır ki, tüm dikkat erkeklerle oğlanların ilişkisi üzerinde yoğunlaşmıştır; çünkü bu durumda, partnerlerden biri gençliğinden ve henüz erkek statüsünü kazanmamış olmamasından ötürü kısa olduğu bilinen bir süre boyunca kabul görebilen bir haz nesnesi olabilir. Ama her ne kadar oğlan, kendi cazibesinden dolayı erkeklerin skandala ve soruna yol açmaksızın peşinden koşabilecekleri bir av olabilirse de, bir gün onun da erkek olacağı, iktidar ve sorumluluklar yüklenmek zorunda kalacağı, dolayısıyla da tabii ki artık haz nesnesi olamayacağı unutulmamalıdır: Bu durumda, geçmişte ne ölçüde haz nesnesi olabilmiştir?

Yunanlarda *aphrodisia*'lara ilişkin ahlâkta "oğlanın çelişkisi" olarak adlandırabileceğimiz şey buradan kaynaklanır. Bir yandan delikanlı haz nesnesi olarak kabul görür hatta erkeğin erkek partnerleri arasındaki tek onurlu ve meşru nesne olarak görülür; hiç kimse, hiçbir zaman bir oğlanı sevdiği, arzuladığı ve ondan haz aldığı için kınanmaz, yeter ki yasalar ve kurallara uyulsun. Ama öte yandan oğlan, gençliğinin so-

419. Aristophanes, *Cavaliers* (*Hippes–Atlılar*), 428; *Assemblée des Femmes* (*Ekklesiazusai–Kadınlar Meclisi*), 112. Bkz. F. Buffière, *Eros adolescent*, s. 185-186.
420. Diogenes Laertios, *Vie des Philosophes* (*Peri bion, dogmaton kai apophthegmaton–Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri üzerine*), VI, 2, 34.

nunda bir erkek olacağı için, egemenlik çerçevesinde düşünülen bu ilişki içinde kendisini bir nesne olarak görmeyi kabul edemez: Bu rolle özdeşleşemez ve özdeşleşmemek zorundadır. O, kendi arzusuyla, kendi gözünde ve kendisi için haz nesnesi olamaz, oysa erkek çok doğal biçimde onu bir haz nesnesi olarak seçmekten hoşlanmaktadır. Kısacası bir oğlana şehvet duymak, onun karşısında haz öznesi olmak, Yunanlar için sorun yaratmaz; buna karşılık haz nesnesi olmak ve kendini bu şekilde kabul etmek oğlan için büyük bir güçlük oluşturur. Kendine hâkim ve başkalarından üstün olabilecek güçte özgür bir erkek olmak için kendisiyle kurması gereken ilişki, bir başkası için haz nesnesi olacağı başka bir ilişki biçimiyle çakışmamalıdır. Bu çakışmazlık ahlâksal olarak gereklidir.

Böylesi bir güçlüğün varlığı oğlan sevmeyle ilişkili düşüncenin kimi noktalarını açıklamaktadır.

Açıkladıklarının başında da, bize oldukça çapraşık gelen, bu aşkın doğal ya da "doğaya karşı" olma özelliği arasındaki gidip gelmedir. Bir yandan insanı oğlanlara iten hareketin, güzelliği ortaya çıkaran her hareket gibi doğal olduğu kabul edilir. Ama bununla birlikte, iki erkek ya da genel olarak aynı cinsten iki kişi arasındaki ilişkinin *para phusin*, yani doğadışı olduğunun iddia edilmesi de az rastlanan bir durum değildir. Tabii bunların, biri bu tür aşka taraftar, diğeri ise karşı olan iki tutumu dile getiren iki düşünce olduğu kabul edilebilir. Ama bu iki değerlendirmenin varlığı bile, bir oğlandan haz alma apaçık biçimde doğal karşılansa da, oğlanın bir haz nesnesi olmasını kabul etmenin çok daha güç olması gerçeğiyle açıklanabilir. Öyle ki, iki er kişi arasında olup biten edimin –partnerlerden birini kadınsılaştırdığı için– *para phusin* olduğu söylenebilir, ancak gene de bir güzellik karşısında duyulabilecek arzu da aynı derecede doğal karşılanır. Kynikler, edilgenlikleri sonucu doğalarına yabancılaşmayı kabul eden ve böylece "olduklarından da beter duruma düşmeyi" kabul eden oğlanlarla hırçın bir biçimde alay etmiş olsalar da oğlanlarla aşka karşı değillerdi.[421] Platon'a gelince, onun gençliğinde erkeklerarası aşka taraftar olup, sonraları, son metinlerinde bunu "doğaya karşı" bir ilişki olarak suçlayacak denli "uslandığı"nı varsaymak mecburi değildir. Asıl belirtmek gereken, *Kanunlar*'ın başında, bir doğa öğesi olarak kadınlarla ilişki ile kendine hâkim olamamanın (*akrasia*) sonucu olarak erkeklerarası (ya da kadınlararası) ilişkiyi birbirinin karşıtı olarak sunduğunda, belirgin biçimde çiftleşme edimine (doğanın üremek için öngördüğü edime) gönderme yaptığı ve yurttaşların ahlâksal göreneklerini özendirecek ya

421. *A.g.e.*, VI, 2, 59 (ayrıca bkz. 54 ve 46).

da saptıracak nitelikteki kurumları düşündüğüdür.[422] Aynı biçimde, cinsel ilişkilere değgin bir yasanın gerekliliği –ve uygulanma zorluğunu– öngördüğü VIII. kitaba ait bir bölümde, ileri sürdüğü gerekçeler cinsel birleşmede (*mixis aphrodision*) erkekler ve genç oğlanların "kadınlar gibi kullanılması"ndaki zararlı yanlardır: Baştan çıkarılan birisinde, "cesur ve erkeksi bir karakter" (*to tes andreias ethos*) nasıl oluşabilir? Ya baştan çıkaranda "itidal ruhu?" "Herkes, hazlara boyun eğen ve direnç gösteremeyen kişinin gevşekliğini kınayacak" ve "kadına öykünmeye çalışan kişinin aşırı derecede kadına benzer görünümü suçlanacaktır."[423]

Oğlanı bir haz nesnesi olarak düşünmenin güçlüğü gayet belirgin
284 bir dizi suskunlukta da dile gelir. Örneğin cinsel ilişkide oğlanın rolünün doğrudan ve kendine özgü terimlerle anılması konusundaki suskunluk: Bu bağlamda, kimi zaman, "şey yapmak" (*diaprattesthai to pragma*) gibi son derece genel deyimler kullanılacak,[424] kimi zaman ilişki tam da adını koymanın olanaksızlığıyla belirtilecek,[425] ya da –ki bu tür ilişkinin çıkardığı sorunu en anlamlı biçimde dile getiren budur– "yarışmacı" veya siyasal metaforlara dayanan deyimlere başvurulacaktır: "pes etmek", "boyun eğmek", "hizmetine girmek" (*huperetein, therapeuein, hupourgein*) gibi...[426]

Ama aynı biçimde, oğlanın haz duyabileceği konusunda da bir suskunluk hüküm sürer. Bu reddetme, aynı zamanda hem böylesi bir hazzın var olamayacağı, hem de duyulmasının yasaklanması biçiminde anlaşılmalıdır. Fiziksel ilişki söz konusu olduğunda aşkın neden böylesine çabuk kine dönüştüğünü açıklamak durumunda olan Sokrates, Ksenophon'un *Şölen*'inde, bir delikanlının yaşlanan bir erkekle ilişkisi (*homilein*) olmasının doğuracağı sıkıntıya değinir. Ama hemen ardından, "Nitekim bir oğlan, bir kadının yapacağı gibi erkeğin şehvetine katılmaz, onun duyumsal ateşini aç karnına seyreder"[427] biçimindeki genel ilkeyi ileri sürer. Erkekle oğlan arasında haz birliği yoktur – olamaz ve olmaması gerekir. *Sorunlar*'ın yazarı, bu olanağı ancak bazı kişilerde ve bir anatomik düzensizlik pahasına kabul edecektir. Ve hiç kimse, kabul etmekte gösterdikleri kolaylık, ilişkilerinin bolluğu, giyimleri, makyajları, süsleri ya da kokularıyla bu rolü oynamaktan haz

422. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), I, 636 b-c.

423. *A.g.e.*, VIII, 836 c-d. *Phèdre*'de (*Phaidros*), erkeğin "dört ayaklı hayvan" gibi davrandığı fiziksel ilişki biçimi "doğaya karşı" olarak adlandırılır (250 e).

424. Ya da *diaprattesthai*, bkz. *Phèdre* (*Phaidros*), 256 c.

425. Ksenophon, *Banquet* (*Şölen*), IV, 15.

426. Ksenophon, *Hiéron* (*Kutsal*), I ve VII; ya da Platon, *Banquet* (*Şölen*), 184 c-d. Bkz. K.J. Dover, *Homosexualité grecque* (*Yunan Eşcinselliği*), s. 62.

427. Ksenophon, *Banquet* (*Şölen*), VIII, 21.

duyduklarını gösteren oğlanlar kadar suçlanmaz.

Ama bu, öte yandan, kabul ettiği takdirde oğlanın bunu neredeyse buz gibi soğuk biçimde yapması gerektiği anlamına da gelmemektedir. Tersine oğlan, ancak âşığına karşı, ona haz vermeyi arzulamasına yol açacak hayranlık ya da şükran ve bağlılık duyguları hissettiği takdirde ilişkiyi kabul etmelidir. Oğlanın "kabul ettiği"ni ve "lütufta bulunduğu"nu belirtmek için *charizesthai* fiili kullanılır.[428] Bu terim, sevilen tarafın âşığına salt bir teslimiyetinin söz konusu olmadığını, delikanlının, karşısındakinin arzusu ve talebine rıza gösteren, ama aynı yapıda olmayan bir hareketle "lütufta bulunduğu"nu belirtmektedir. Bu bir yanıttır, bir duyumun paylaşımı değil. Oğlan fiziksel bir haz duymak zorunda değildir; hatta erkeğin hazzından tam anlamıyla haz duyma durumunda da değildir; gerektiğinde, yani çok aceleye getirmeden ve kötü niyet göstermeden kabul ettiğinde, karşısındakine haz vermekten memnuniyet duyma durumundadır.

Sonuç olarak, oğlanla cinsel ilişki, partnerlerin her biri açısından özel tutumlar gerektirir. Oğlan, oynaması gereken rolle özdeşleşmemesinin bir sonucu olarak reddetmek, direnmek, kaçmak, savuşmak zorunda olacaktır;[429] sonuçta rıza gösterecekse de, bu rıza karşılığında kabul ettiği kişiyle (onun değeri, statüsü ve erdemiyle) ve ondan bekleyeceği çıkarla (bu çıkar salt para olduğunda daha çok utanç verici, ama bir erkek mesleğinin öğrenilmesi, ileriye dönük toplumsal avantajlar ya da uzun süreli bir dostluk olduğunda onurlu kabul edilir) ilgili koşullar öne sürmesi gerekecektir. Verilmesi uygun görülen (ve önemiyle değeri partnerlerin durumuna göre değişen) statüye bağlı armağanların yanı sıra âşığın sevgilisine sunması gereken yararlar da bu tür nimetlerdir. Öyle ki, bir erkekle oğlanın ilişkisi çerçevesinde cinsel eylem, oğlanı olabildiğince uzağa götüren bir ret, baştan savma ve kaçma oyunu biçiminde görülmeli, ama aynı zamanda eylemin ne zaman ve ne koşullarda olacağını saptayan bir mübadele süreci bağlamında ele alınmalıdır.

Sonuçta oğlan, partnerin alacağı haz için kendisinden talep ettiği şeyi hatırseverliğinden ötürü, yani kendi hazzı dışında bir nedene bağlı olarak vermek durumundadır: Ama partneri söz konusu talebi kendisine yapılan "bağış"tan farklı bir düzeyde yer alan hediyeler, yardımlar ve vaatler olmaksızın meşru bir biçimde yapamaz. Yunanlarda oğlanlarla aşk konusundaki düşünceyi belirleyen eğilim buradan kaynaklanır: Bu ilişki nasıl daha geniş bir bütünle birleştirilmeli ve başka tür-

428. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 184 e.
429. *A.g.e.*, 184 a.

den bir ilişkiye, istikrarlı, fiziksel ilişkinin önemsiz olacağı ve iki partnerin aynı duygular ve yararları paylaşabileceği bir ilişkiye dönüşmelidir? Oğlanlarla aşk, ancak (âşığın mantıklı yardımları ve sevilenin çekinceli inceliği sayesinde) bu aşkın kalıcı ve toplumsal olarak değerli bir bağa, *philia* bağına dönüşmesinin temellerini oluşturacak öğelere sahip olduğu takdirde ahlâksal olarak onurludur.

Yunanların bu tür ilişkileri yasaklamadıklarından yola çıkarak bunların doğuracakları sonuçlardan kaygı duymadıklarını düşünmek yanlış olur. Bu cinsel ilişki onları diğerlerinden çok daha fazla "ilgilendirirdi" ve her şey onların bu konuda kaygılandıklarına işaret eder. Ama bizimki gibi bir düşünce çerçevesinde aynı cinsten iki kişinin ilişkisi-

nin her şeyden önce haz öznesi açısından sorgulandığı söylenebilir: Nasıl olup da bir erkekte, nesnesi bir başka erkek olan bir arzu oluşmaktadır? Ve gayet iyi bilinir ki, bu soruya verilecek yanıtın kaynağı, bu arzunun yapılanma biçimi tarafında (çifte görünümlü olması, eksik olması tarafında) aranacaktır. Buna karşılık Yunanlarda, ilgilenilen konu bu tür ilişkiye iten arzu ya da bu arzunun öznesi değil; haz nesnesidir. Daha doğrusu Yunanlar, ancak, kendisi de ileride başkalarından alınacak hazzın ve kendisi üzerinde kurulacak iktidarın hâkimi olacağından ötürü haz nesnesiyle ilgilenmektedirler.

Felsefi erotizm bilgisi ya da en azından aşk konusundaki Sokratesçi-Platoncu düşünce, sorunsallaştırmanın bu noktasından (haz nesnesi nasıl hazlarına hâkim bir özneye dönüştürülür?) hareket edecektir.

V
Hakiki aşk

Bu bölümde, gene üzerinde düşünülmüş aşkın (özellikle de oğlanlarla aşkın) sanatı olarak erotizm bilgisinden söz edilecek. Ancak bu kez, erotizm bilgisi, hazlar ahlâkını Batı dünyasındaki tarihi boyunca kat eden büyük ölçülülük temalarından dördüncüsünün gelişme çerçevesi olarak ele alınacak. Cinsel etkinliğin sorunsallaştırılma nedenleri olarak ele alınan beden ve sağlıkla ilişki, kadın ve evlilik kurumuyla ilişki, oğlan, oğlanın özgüllüğü ve erkekliğiyle ilişkiden sonra şimdi de sıra hakikatle ilişkidedir. Çünkü Yunanların oğlanlarla aşk üzerine düşüncelerinin en kayda değer noktalarından biri budur: Erotizm bilgisi, bu tür aşkın, nasıl olup da gördüğümüz nedenlerden dolayı davranışların geliştirilmesini ve *aphrodisia*'ların kullanımında oldukça hassas bir biçimlendirmeye gidilmesini gerektiren zor bir alan oluşturduğunu

açıklamakla yetinmez. Bu bilgiyle ilişkili olarak, hakiki aşkın ne olması gerektiği ile ilgili bir sorgulama biçimi altında, hazların kullanımıyla hakikate ulaşma arasındaki ilişkiler sorunu da gelişir.

Hıristiyanlık kültüründe ve modern kültürde, aynı sorular –hakikat, aşk ve hazla ilgili sorular– çok daha büyük bir gönüllülükle kadınla erkek arasındaki ilişkiyi oluşturan öğelere bağlanacaktır: Bekâret, ruh birleşmesi, eş-ruh temaları, esas olarak erkeksi bir görünümden (ki bu görünüm *eraste* ile *eromene*'yi içerir) kadınsılığın ve iki cins arasındaki ilişkinin hâkim olduğu bir görünüme kayışın izlerini taşır.[430] Faust, çok daha sonraları, haz sorunuyla bilgiye ulaşma sorununun, kadına duyulan aşk, onun bekâreti, saflığı, düşüşü ve kurtarıcı gücü temalarıyla bağlanmasına örnek oluşturacaktır. Buna karşılık, Yunanlarda, hakikate ulaşmayla cinsel ölçülülük arasındaki karşılıklı bağlar, özellikle oğlanlara duyulan aşk konusunda geliştirilmiş gibidir. Tabii dönemin Pythagorasçı çevrelerinde saflıkla bilgi arasındaki ilişkiler konusunda konuşulan ve öğütlenenlerden bize pek az şeyin aktarıldığı olgusunu da dikkate almak gerekir; ayrıca Antisthenes, Kynik Diogenes, Aristoteles ya da Theophrastos tarafından aşk konusunda yazılmış olan elkitapları hakkında bilgi sahibi olmadığımız unutulmamalıdır. Dolayısıyla Sokratesçi-Platoncu öğretinin klasik Yunan'da Eros felsefesinin alabileceği tüm biçimleri tek başına özetleyeceğini düşünerek bu öğretiye özgü özellikleri genelleştirmek dikkatsizlik olur. Bununla birlikte, Plutarkhos'un *Diyalog*'u, Pseudo-Lukianos metni *Aşklar* ya da Tyrli Maxime'in söylevlerinin gayet güzel işaret ettikleri gibi, bu öğreti uzun zaman düşüncenin bir kutbunu oluşturmuştur.

Ne olursa olsun, bu öğretinin *Şölen*'de ya da *Phaidros*'taki görünümüne ve aşk üzerine başka söylem biçimlerine yaptığı göndermelere bakılırsa, onu delikanlıyla peşinde koşanın karşılıklı uygun tutumları ve bu tutumların onurla bağdaşma biçimi üzerine düşünen genelgeçer erotizmden ayıran mesafe fark edilebilir. Aynı biçimde, bu erotizm bilgisinin, nasıl bir yandan haz etiğinin anlaşılagelmiş temalarına derin kökler salarken, aynı zamanda da daha sonraları bu etiğin bir feragat ahlâkına dönüşmesi ve arzunun bir yorumbilgisini oluşturması açısından önemi büyük olacak soruları ortaya çıkardığı da görülmektedir.

Şölen'in ve *Phaidros*'un geniş bir bölümü, alışılagelmiş biçimde aşkla ilgili söylevlerde aktarılan şeylerin "röprodüksiyon"una –taklit ya da postiş– atfedilmiştir: *Phaidros*'un "örnek-söylevler"i, Pausanias'ın,

430. Bu, erkekler arası aşk görüntülerinin tümüyle kaybolduğu anlamına gelmez. Bkz. J. Boswell, *Christianity, Social Telerance and homosexuality* (*Toplumsal Hoşgörü ve Eşcinsellik*).

Eryksimakhos'un ve Agathon'un *Şölen*'deki, ya da Lysias'ın *Phaidros*'taki söylevleri ya da Sokrates'in önerdiği ilk alaycı karşı-söylev bu özelliği taşır. Bunlar, Platon'un "kur yapma" ve onur sorunsalının yerine hakikat ve çilecilik sorunsalını koyarak geliştirdiği ve dönüştürdüğü hammaddeyi, Platoncu öğretinin arka planını geçerli kılarlar. Bu örnek-söylevlerde bir öğe temel niteliği taşır: Aşka, aşkın gücü ve kutsallığına övgü çerçevesinde hep rıza sorunu ortaya çıkar: Delikanlı boyun eğmeli midir? Kime, hangi koşullarda ve hangi güvenceler karşılığı boyun eğmelidir? Ve onu seven kişi, kendisine kolayca boyun eğişini görmeyi meşru biçimde isteyebilir mi? Bu, kur yapanla kur yapılan arasındaki yarışma sanatı olarak kavranan bir erotizm bilgisinin özgün sorunudur.

Şölen'in ilk söylevini sunan Agathon'da, tamamen genel ve hoş bi- 289/F19
çimde totolojik bir ilke biçiminde ortaya çıkan bu sorudur: Kötü şeyler (*aischrois*) onursuzlukla (*aischune*), güzel şeyler ise saygınlık isteğiyle birbirine bağlıdır;[431] ama Pausanias, daha da büyük bir ciddiyetle onun sözüne devam eder ve "eylemin gerçekleşmesinden başka hiçbir şey gözetmeyen" ile her şeyden önce ruhunu sınamayı düşünen iki aşkı birbirinden ayırır.[432] Buna ek olarak, *Phaidros*'taki iki giriş söylevinin –ki bunlardan biri alaylı bir değinme, diğeriyse zararı onarma amacı güden bir tür sözünü geri alma yoluyla yadsınacaklardır– her biri kendi yöntemiyle "kime boyun eğmeli" sorusunu sorarlar; ve bu soruya sevmeyene boyun eğmeli ya da en azından sevene boyun eğmemeli biçiminde yanıt verirler. Ve tüm bu ilk söylevler, ortak bir temayı çağrıştırırlar: Sevilenin yaşlanmasıyla biten ve onu terk edilmişliğe iten geçici aşkların;[433] oğlanı âşığına bağımlı kılan,[434] ona başkalarının gözünde saygınlığını yitirten, onun ailesine ya da yararlanabileceği onurlu ilişkilere yüz çevirmesine neden olan ilişkilerin;[435] âşığın, oğlanın kendisine gösterdiği gönüllülük nedeniyle ona karşı duyabileceği tiksinti ve aşağılama, ya da delikanlının kendisine zevksiz ilişkiler dayatan bu yaşlanmakta olan kişiye karşı duyabileceği kin duygularının;[436] oğlanın itildiği kadınsı rol ve bu tür ilişkilerden doğabilecek fiziksel ya da ahlâksal bozulma sonuçlarının;[437] âşığının kendi kendine dayattığı, ama eski arkadaşını utanç ve yalnızlık içinde bırakarak sıy-

---

431. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 178 d. *Şölen*'deki söylevlerle ilgili olarak, bkz. Luc Brisson, *Dictionnaire des mythologies*'de (*Mitolojiler sözlüğü*), *Eros.*
432. *Banquet* (*Şölen*), 181 b-d.
433. *A.g.e.*, 183 d-e, *Phèdre* (*Phaidros*), 231 a-233 a.
434. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 182 a; *Phèdre* (*Phaidros*), 239 a.
435. *Phèdre* 231 e – 232 a; 239 e – 240 a.
436. *A.g.e.*, 240 d.
437. *A.g.e.*, 239 c-d.

rılmaya çalıştığı çoğu zaman ağır ödül, yardım ve hizmetlerin oluşturduğu temadır bu.[438] Tüm bunlar hazlara ve bu hazların oğlanlara duyulan aşk bağlamında kullanılmasına dair ilk sorunsalı oluşturur. Uygun davranışlar, kur yapma pratikleri, düzenli aşk oyunları bu güçlükleri yanıtlamaya çalışırdı.

Aristophanes'in *Şölen*'deki söylevinin istisna oluşturduğu düşünülebilir: Burada, konuşmacının, ilkel varlıkların tanrıların gazabından dolayı bölünmelerini ve (kişinin *androjin* veya tamamen erkek ya da dişi olmasına göre ya kadın ve erkek olarak, ya da aynı cinsten) iki yarıya ayrılmalarını anlatırken, kur yapma sanatının sorunlarından epey öteye gittiği görülür. Aşkın kökeninde ne olduğu sorusunu sorar o; ve
290 bu, bizzat Platon'un savlarına yönelik, –ironik bir biçimde Aristophanes'in, yani Sokrates'in eski rakibinin diline yerleştirilmiş– hoş bir yaklaşım olarak görünebilir. Burada da, tıpkı Platon'un ruhlarının eski vatanlarının anısı ve özlemini korumaları gibi, âşıkların yitik yarılarını aradıkları görülmez mi? Bununla birlikte, erkeklerarası aşkla ilgili söylevin öğeleriyle kısıtlı kalmamız gerekirse, Aristophanes'in de rıza sorusuna yanıt verdiği açıktır. Söylevinin biraz da skandala yol açan özelliğini ve alaycılığını oluşturan, yanıtının tümüyle olumlu olmasıdır. Dahası o, efsanevi anlatısıyla, âşıkla sevilen arasındaki yaş, duygu ve davranış simetrisizliği konusunda gayet genel bir biçimde kabul gören görüşü alaşağı eder. Partnerleri tek bir varlığın bölüşümünden var etmekle aralarında simetri ve eşitlik kurar; *eraste* ile *eromene*'i aynı haz, aynı arzu birbirine itmektedir; doğa gereği oğlan, eğer bir erkek yarısı ise, erkekleri sevecektir; "erkeklerle yatmaktan" ve "onların kendisine sarılmasından" (*sumpeplegmenoi*) "haz duyacaktır."[439] Dolayısıyla kadınsı bir doğayı yansıtmak şöyle dursun, o yalnızca tümüyle erkeksi bir varlığın "yarısıdır." Ve Platon, Aristophanes'in, komedilerinde sık sık Atinalı erkeklere yönelttiği suçlamayı bu kez bizzat yazarın kendisine yöneltmekten zevk duyar: "Bu tür kişiler, siyasal özlemleri dolayısıyla, eğitimleri tamamlandığında erkek olabilecek yegâne varlıklardır."[440] Gençliklerinde erkek yarılarını aradıkları için kendilerini erkeklere vermişlerdir; yetişkin hale geldiklerinde de aynı nedenlerden ötürü oğlanların peşinden koşacaklardır. "Oğlanları sevmek" ve [erkek] "sevgililerden hoşlanmak" (*paiderastes* ve *philerastes* olmak)[441] aynı varlığın iki yanıdır. Böylece Aristophanes, rıza konusundaki geleneksel soruya, doğrudan, basit, tümüyle olumlu ve aynı za-

438. *Phèdre.,* 241 a-c.
439. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 191 e.
440. *A.g.e.,* 192 a.
441. *A.g.e.,* 192 b.

manda da erkekle oğlan arasındaki karmaşık ilişkileri düzenleyen simetrisizlikler bütününü yıkan bir yanıt verir: O andan itibaren, aşk ve izlenecek tutum konusundaki tüm sorun, kişinin yitik yarısını bulmasından başka bir şey değildir.

Oysa Sokratesçi-Platoncu erotizm bilgisi tamamen farklıdır: Yalnızca önerdiği çözümden dolayı değil, aynı zamanda ve özellikle de soruyu bambaşka terimlerle sorma eğiliminde olmasından dolayı. Hakiki aşkın ne olduğunu bilmek için söz konusu olan, kimi sevmek gerektiği ve aşkın gerek sevilen, gerek seven için hangi koşullarda onurlu olacağı sorusunu yanıtlamak olmayacaktır. Ya da en azından, tüm bu sorular başka bir ilk ve temel soruya bağlı olacaktır: Kendi varlığı çerçevesinde aşk nedir?[442]

***

Platoncu çalışmayı ve onu genelgeçer erotizm bilgisinden ayıran mesafeyi ölçmek için, Ksenophon'un aynı soruya yanıtı ele alınabilir; Ksenophon bu konuda geleneksel öğeleri devreye sokar: Bunlar, salt âşığın hazzı peşinde koşan aşkla, sevgilinin kendisiyle ilgilenen aşk arasındaki karşıtlık; ve geçici aşkı eşitlikçi, karşılıklı ve süreli bir dostluğa dönüştürmenin gerekliliğidir. Ksenophon, *Şölen*'de ve *Hatıralar*'da ruh aşkı ile beden aşkı arasında[443] katı bir ayrım çizgisi çizer ve beden aşkını gözden düşürür[444], ruhunkini ise hakiki aşk sayar ve her ilişkiye (*sunousia*) değer kazandıran ilkeyi dostlukta, yani *philia*'da arar.[445] Buradan çıkan şudur ki beden aşkıyla ruh aşkını birleştirmek yeterli değildir; her tür bağı fiziksel boyutlarından kurtarmak gerekir (insan "aynı zamanda hem bedeni hem ruhu sevdiğinde" birincisi baskın çıkar ve gençliğin geçip gitmesi dostluğun sönümlenmesine neden olur).[446] Sokrates'in öğütlediği gibi, insan her tür temastan kaçmalı, ruhu zedeleyecek öpücüklerden vazgeçmeli, hatta bedenin bedene değmesini ve "zarar" görmesini engellemelidir.[447] Buna karşılık, her ilişki dostluğun yapıcı öğeleri üzerinde kurulmalıdır: Bu öğeler, yapılan iyilik ve yardımlar, sevilen oğlanın gelişmesi için gösterilen çabalar, karşılıklı sevgi, sürekli ve yaşam boyu sürmesi için kurulan bağdır.[448] Pe-

442. Sokrates'in Aristophanes'e yanıtıyla ilgili olarak bkz. *Banquet* (*Şölen*), 205 e.
443. Ksenophon, *Banquet* (*Şölen*), VIII, 12.
444. *A.g.e.*, VIII, 25.
445. *A.g.e.*, VIII, 13.
446. *A.g.e.*, VIII, 14.
447. *A.g.e.*, IV, 26; ayrıca bkz. *Mémorables* (*Hatıralar*), I, 3.
448. Ksenophon, *Banquet,* VIII, 18.

ki bu, Ksenophon için (ya da ileri sürdüğü Sokrates için) iki erkek arasında hiçbir *Eros* olamayacağı, yalnızca bir *philia* ilişkisi olacağı anlamına mı gelir? Ksenophon'un Lykurgos'un Spartası'nda gördüğünü zannettiği ideal gerçekten de budur.[449] Ksenophon'a göre orada, oğlanların bedenine tutulan erkekler "alçak" ilan edilir, buna karşılık delikanlıların yalnızca ruhunu seven ve onlarla dost olmayı arzulayan "namuslu" yetişkinler övülür ve özendirilirdi; öyle ki Sparta'da "âşıklar çocuklara karşı duydukları aşka tıpkı babaların oğulları ya da ağabeylerin erkek kardeşleri karşısında yaptıkları gibi aynı derecede ket vurmak durumundaydılar." Ama Ksenophon *Şölen*'de bu ayrımla ilgili olarak daha az şematik bir imgeye yer verir. Yazar burada Eros'un ve
292 Eros'a ilişkin hazların, nesnesi bizzat dostluk olan bir resmini sunmaya çalışır: Ksenophon, dostluğu, içerdiği ortak yaşam, karşılıklı ilgi, karşılıklı iyilik ve paylaşılan duygularla, aşkın yerine geçmesi, zamanı geldiğinde nöbeti ondan devralması gereken bir şey olarak ele almaz; onu âşıkların tam da aşık olacakları şey olarak görür: Eros'u kurtarmayı, onun gücünü ayakta tutmayı olanaklı kılan, ama bunu ona somut içerik olarak dostluktan kaynaklanan karşılıklı ve sürekli sevgi davranışlarını verme yoluyla sağlayan özgün bir ifade kullanarak *erontes tes philias* der.[450]

Düşüncenin hareket noktası aşk ilişkisinde *aphrodisia*'ların yeri gibi aşina bir sorun da olsa, Platoncu erotizm bilgisi çok farklı biçimde oluşur. Ama bunun nedeni tam da Platon'un bu geleneksel sorgulamaları, yalnızca kendilerine verilen aceleci yanıtlarla, işin temelinin nasıl es geçildiğini göstermek için ele almasıdır.

Phaidros'un ilk iki söylevi, yani Lysias'ın saf söyleviyle Sokra-es'in alaycı söylevi, bir oğlanın sevdiğine boyun eğmesi gerektiğini savunur. Sokrates böylesi sözlerin doğruyu söyleyemeyeceğini belirtir: "Bir âşığın varlığını kabul ettikten sonra, insanın tercihen kendisini sevmeyene lütufta bulunması gerektiğini iddia eden ve buna gerekçe olarak da birincinin [yani âşık olanın] çılgın, ikincinin duygularının durmuş oturmuş olmasını öne süren bir dil, hakikati yansıtamaz (*ouk esti etumos logos*)."[451] *Şölen*'in ilk söylevleri ise, tam tersine (ve aşka saldırmaktansa onu övme kaygısıyla) eğer gerektiği gibi yapılırsa, değerli bir âşığa boyun eğmenin güzel olduğunu,[452] bunda uygunsuz ya da utanç verici hiçbir şey olmadığını ve aşkın yasasında "rızanın rızay-

---

449. *République des Lacédémoniens*'lerde (*Lakedaimonion Politeia–Sparta Devleti*), II, 12-15.
450. *Banquet*'de (*Şölen*), VIII, 18.
451. Platon, *Phèdre* (*Phaidros*), 244 a.
452. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 184 e, 185b.

la uyuştuğu"nu ileri sürer.[453] Aşka daha fazla saygı göstermekle birlikte, bu söylevler, *Phaidros*'taki Lysias'ın ve alaycı öğretmenininkilerden daha *etumoi** değildir.

Bunlara karşılık, *Şölen*'de aktarılan Diotime'nin sözleri ve *Phaidros*'ta bizzat Sokrates tarafından anlatılan mesel, *etumoi* söylev olarak ortaya çıkar: Bunlar hakiki ve kökenleri itibarıyla söyledikleri hakikatle yakınlığı olan söylevlerdir. Neden böyledirler? Kendilerinden önce yer alan övgü ya da aşağılamalarla farkları nedir? Bu fark, Diotime ya da Sokrates'in diğer konuşmacılardan daha katı ya da daha ölçülü olmalarında yatmaz; Diotime ve Sokrates'in diğer konuşmacılara karşı olmaları bu konuşmacıların, yalnızca ruhlara hitap etmesi gereken bir aşkta bedenlere ve hazlara aşırı yer vermelerinden ya da bu konuda fazla gönüllü olmalarından kaynaklanmaz. Onlardan ayrıldıkları nokta, sorunu onların sunduğu biçimde ele almamalarıdır; Diotime ve Sokrates, aşkla ilgili tartışmalarda geleneksel olan sorular bütününe karşı bazı temel dönüşüm ve değişiklikler geliştirirler.

1. Âşığın tutumu sorunundan aşkın varlığını sorgulamaya geçiş

Diğer söylevlerin dile getirdikleri tartışmada, aşk ve âşığı alıp götüren son derece yoğun ve güçlü hareket verili olarak kabul edilir. Böylece kaygının temel noktası –bu aşk "kabul edildiğine" göre–[454] iki partnerin nasıl davranacaklarının bilinmesidir: Âşık olan, nasıl, hangi biçimde, hangi noktaya kadar, hangi ikna araçları ya da dostluk vaatleri aracılığıyla "arzuladığı"na ulaşmaya çalışmalıdır; sevilen ise, kendi açısından, nasıl, hangi koşullarda, hangi direnme ve sınanmalardan sonra rıza göstermelidir? Bu bir tutum sorunudur, ardında zaten var olan bir aşk vardır. Oysa Diotime ve Sokrates'in üzerine düştükleri, bu aşkın kendi varlığı, doğası ve kökeni, gücünü oluşturan şey ve onu böylesi bir inat ya da çılgınlıkla nesnesine iten şeydir. "Aşkın kendisi nedir, nasıl bir doğaya sahiptir, ne gibi işler yapar?"[455] Bu, ahlâkla ilgili bir sorun değil, varlıkbilimsel bir sorgulamadır. Tüm diğer konuşmacılar, söylevlerini övgü ya da eleştiriye, iyi ve kötü aşk arasındaki bölüşüme, yapılması gerekenle yapılmaması gerekenin sınırının belirlenmesine yönlendirirler; bir uygunluk arayışı ve kur yapma sanatının oluşturulmasına ilişkin tema çerçevesinde, düşüncenin birincil konusu tutum ya da karşılıklı tutumlar bütünü olur. Platon, en azından geçici olarak, bu

453. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 196 c.
* Sahici. (y.h.n.)
454. Platon, *Phèdre* (*Phaidros*), 244 a.
455. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 201 d.

soruyu geri iter ve iyi ile kötünün bölüşümünün ötesinde, sevmenin ne olduğu sorusunu ortaya atar.[456]

Ancak sorunu bu biçimde ifade etmek, her şeyden önce söylemin nesnesine yer değiştirtmek demektir. Diotime, Sokrates'i –hatta gerçekte daha önceki övgüleri yapan yazarları da– aşk üzerine söylenmesi gereken şeylerin kökenini "sevilen" öğe (*ton eromenon*) tarafında aradıklarından dolayı eleştirir; onların, genç oğlanın cazibesi, güzelliği ve mükemmelliğiyle gözleri kamaşmıştır ve bu nedenle söz konusu nitelikleri gereksiz yere aşka mal etmişlerdir; aşk kendi gerçeğini, ancak ne olduğundan hareketle sorulunca ifade edebilir, kimi sevdiğinden hareketle sorulduğunda değil. Dolayısıyla sevilen öğeden seven öğeye (*to*
294 *eron*) geçmek ve onu kendinde sorgulamak gerekir.[457] Sokrates *Phaidros*'ta ilk karşı-övgüleri yanıtlamak için ruhlar kuramına uzunca bir giriş yaptığında da söz konusu olan budur. Ancak bu değişikliğin sonucu olarak, aşk üzerine söylem, artık bir "övgü" (aynı zamanda hem aşka hem de sevilene hitap eden karışık ve karmaşık bir methiye) olmama riskini göze almak zorunda kalacaktır. Bu söylem, tıpkı *Şölen*'de olduğu gibi, aşkın "arada yer alma" niteliğini, ona damgasını vuran (arzuladığı güzel şeylere sahip olmamasından kaynaklanan) eksikliği, içinde doğduğu sefalet, kurnazlık, cehalet ve bilgi ortamını anlatmak zorunda kalacaktır; anlatmak zorunda kalacağı bir başka şey de, tıpkı *Phaidros*'ta olduğu gibi, kendi içinde, gökyüzü ötesi görüntünün unutuluşu ile anısının nasıl birbirine karıştığı ve onu sonunda nesnesine ulaştıracak olan uzun acı çekme yolunun ne olduğudur.

2. Oğlanın onuru sorunundan hakikat aşkı sorununa geçiş

Diotime'nin yaptığı gibi insanın bakışını sevilen öğeden kaçırıp seven kaynağa yöneltmesinin daha uygun olacağını söylemek, nesne sorusunun gündemden çıktığı anlamına gelmez: Tersine, bu temel fikri izleyen tüm gelişme, aşkta neyin sevildiğini belirlemeye atfedilmiştir. Ama aşktan, sevdiğini dile getiren değil de kendi varlığını söyleyen bir söylem çerçevesinde söz etmeye girişildiğinde, nesne sorunu başka terimlerle karşımıza çıkacaktır.

Geleneksel tartışmada sorgulamanın hareket noktası aşkın nesnesinin yanında yer alırdı: Sevilen kişinin ne olduğu ve ne olması gerektiği –yalnız bedeninin değil, aynı zamanda ruhunun da güzelliği, kendi-

456. Phaidros'un söylevinden sonra Sokrates, konuşan kişinin aklında "konuşacağı konunun gerçeğiyle ilgili bir bilgi" olması gerektiğini anımsatır.
457. *A.g.e.*, 204. e.

si için gerekli olan eğitim, edinmek zorunda olduğu özgür, soylu, erkeksi, cesur karakter vb.– belirlenmiş olduğuna göre, kendisi ve âşığı için onurlu olacak aşk biçimi nedir? Kendisinden talep edilecek şeye özgün biçimini ve edebe uygun stilini kazandıracak olan, sevilenin, gerçekte olduğu haliyle saygı görmesiydi. Buna karşılık Platoncu sorgulamada, gerçekte nesnenin ne olduğunun belirlenmesini sağlayacak olan, aşkın kendisinin ne olduğunun değerlendirilmesidir. Âşık olanın bağlanabileceği farklı güzel şeylerin ötesinde, Diotime Sokrates'e aşkın ruhani çocuklar doğurmaya ve doğasının hakikati, katışıksız saflığı ve "biçiminin biricikliği" ile "mutlak güzeli" görmeye çalıştığını gösterir. *Phaidros*'ta ise, Sokrates'in bizzat kendisi, ruhun, göğün ötesinde gördüklerinden yeteri kadar güçlü anılar taşıyorsa, enerjik biçimde yönlendiriliyorsa ve hızının saf sayılamayacak iştahlarla kesilmesine izin vermiyorsa, sevilen nesneye sadece o nesne güzelliğin yansıması ve taklidi olduğu için bağlılık duyduğunu gösterir.

Platon'da aşkın oğlanların bedenlerinden çok ruhlarına yönelmesi gerektiği temasının yer aldığı bir gerçektir. Ama bunu söyleyen ne ilk ne de tek kişi odur. Bu, aşk üzerine geleneksel tartışmalarda az çok kesin sonuçlara yol açarak yer alan ve Ksenophon'un –Sokrates'e mal ederek– kökten bir biçim verdiği bir temaydı. Platon'a özgü olan bu bölümleme fikri değil, bedenlere duyulan aşkın ast olma durumunu belirleme biçimidir. Gerçekten de bu durumu, sevilen oğlanın itibarı ve ona duyulması gereken saygı üzerine değil, âşığın kendisi için aşkının varlığını ve biçimini (ölümsüzlük isteğini, saf haldeki güzele olan arzusunu, göğün ötesinde gördüğünün anımsanmasını) belirleyen şey üzerine temellendirir. Bunun ötesinde (ve bu konuda *Phaidros* gibi *Şölen* de gayet açıktır) bedene duyulan kötü aşkla ruha duyulan güzel aşk arasında net, kesin ve anlaşılmaz bir paylaşım çizgisi çizmez Platon; insanı güzele yönlendiren güçle karşılaştırıldığında ne denli değersiz ve aşağı konumda olursa olsun, hatta istediği kadar kişiyi güzelden vazgeçirebileceği için tehlikeli bir yan taşısın, bedenle ilişki yine de tümüyle dışlanmış ve sonsuza değin suçlanmış değildir. *Şölen*'de geçen ünlü ifadeyle, güzel bir bedenden güzel bedenlere, bunlardan ruhlara, ruhlardan "uğraşılar", "davranış kuralları" ve "bilgiler"de yer alan güzelliklere ve nihayet bakışın, "güzelliğin işgal ettiği" "geniş bölgeye" ulaşmasına kadar giden hareket kesintisizdir.[458] Ve *Phaidros* rıza göstermeyen ruhların cesareti ve mükemmelliğini övmekle birlikte, felsefeden çok onura bağlı bir yaşam süren, böylece şaşıran ve coşkularına kapıldıklarından dolayı "o şeyi yapma" durumuyla karşılaşmış olanla-

458. *A.g.e.*, 210 c-d.

rı da cezaya mahkûm etmez. Kuşkusuz bu kişiler ("kendilerine hâkim" olanlardan farklı olarak) yaşamları sona erip de ruhları bedenlerinden ayrıldığında kanatsız kalırlar; ama toprak altında yolculuğa çıkmak zorunda kalmazlar; iki sevgili birbirlerinin eşliğinde "aşkları sayesinde" birer çift kanala sahip olana kadar göğün altında yolculuğa çıkacaklardır.[459] Platon'a göre hakiki aşkı temel olarak belirleyen şey bedenin dışlanması değil; onun, bir nesnenin görünümleri üzerinden, hakikat ile bir ilişki kurulmasını sağlamasıdır.

3. Partnerlerin simetrisizliği sorunundan aşkın birleştiriciliği sorununa geçiş

Genel kabule göre *Eros*'un âşıktan geldiği düşünülürdü. Sevilene gelince, tıpka *eraste* gibi o da aşkın etkin öznesi olamazdı. Kuşkusuz ondan da karşılık olarak bir bağlanma, bir *Anteros* istenirdi. Ama bu yanıtın niteliği sorun yaratırdı: Bu yanıt, kendisini kışkırtanınkiyle simetrik olamazdı; oğlanın yanıt vermesi gereken şey âşığın arzusu ve hazzından çok iyiliği, yardımları, ilgisi ve oluşturduğu örnekti; ve iki arkadaşın birbirlerine tam bir karşılıkla bağlanmaları için aşkın coşkusunun durulmasını ve ilerleyen yaşın feveranları dışlayarak tehlikeleri uzaklaştırmasını beklemek gerekirdi.

Ne var ki, eğer Eros hakikatle olan ilişkiyse, iki âşık ancak sevenin de aynı Eros'un gücüyle hakikate itilmesi koşuluyla birbirlerine kavuşabileceklerdir. Platoncu erotizm bilgisinde, sevilen (sevildiğinden ötürü) hakkı olan mübadele nedeniyle yalnızca gereksindiği öğütleri ve arzuladığı bilgileri edinmeyi bekleyerek diğerinin aşkına göre nesne konumunda kalamaz. Onun bu aşk ilişkisinde fiili olarak özne olması gerekir. *Phaidros*'un üçüncü söylevinin sonuna doğru âşığın bakış açısından sevilenin bakış açısına doğru yaşanan kayma bu nedenle gerçekleşir. Sokrates, sevenin izlediği yolu, coşkusunu, acılarını ve girişimine hâkim olmak için sürdürmek zorunda kaldığı güçlü mücadeleyi betimlemiştir. Bu kez de sevilene değinir: Belki çevresi genç oğlanı bir âşığa rıza göstermenin iyi olmadığına inandırmıştır; o yine de sevdiğiyle görüşmeyi kabul etmeye başlar; onun varlığı oğlanın aklını başından alır; böylece kendisi de arzu dalgasıyla sarsılır, ruhunda kanatlar ve tüyler oluşur.[460] Elbette o an için arzuladığının gerçek doğasını bilmez ve bunu dile getirmek için sözcük bulamaz; ama "kollarını" âşığına "sarar" ve ona "öpücükler verir."[461] Bu an önemlidir: Kur yap-

459. *Phèdre (Phaidros)*, 256 c-d.
460. *A.g.e.*, 255 b-c.
461. *A.g.e.*, 255 e-256 a.

ma sanatında olanlardan farklı bir biçimde, "aşkın diyalektiği" burada iki sevgilide de tamamen benzer iki harekete yol açar; aşk aynı aşktır, çünkü o her ikisini de hakikate götüren harekettir.

4. Sevilen oğlanın erdeminden ustanın aşkına ve bilgeliğine geçiş

Kur yapma sanatında, âşık olan sevdiğinin peşinden koşmak zorundaydı; gerçi ondan kendine hâkim olması istenirdi ama aşkının yarattığı zorlama gücünün onu kendine rağmen baştan çıkarabileceği gayet iyi bilinirdi. En sağlam direnme noktası, oğlanın onuru, saygınlığı ve karşı koymada göstereceği mantıklı kararlılıktı. Ama Eros'un hakikate hitap etmeye başlamasından itibaren aşkın bu yolunda en ileri gitmiş olan kişi, en gerçek biçimde gerçeğe âşık olan diğerine rehberlik edecek, onun adi hazlarla yok olmasını engellemeye yardım edecektir. Aşkta en bilgin olan, aynı zamanda gerçeğin hocası da olacaktır; ve sevilene, arzularına karşı zafer kazanarak nasıl "kendisinden daha güçlü" olacağını öğretme rolü de ona düşecektir. Aşk ilişkisinde, onu yapılandıran hakikat ilişkisinin bir sonucu olarak, yeni bir kahraman belirir: Âşığın yerini alan, ama kendisi üzerinde kurduğu tam hâkimiyetle oyunun yönünü tersine çeviren, rolleri değiştiren, *aphrodisia*'lardan feragat ilkesini ortaya koyan ve hakikate susamış tüm delikanlılar için aşkın öznesi olan usta. 297

Şölen'in son sayfalarında, Sokrates'in yalnızca Alkibiades ile değil, aynı zamanda da Glaukon'un oğlu Kharmides, Diokles'in oğlu Euthydemos ve diğer birçokları ile kurduğu ilişkilerin betimlenmesine yüklenmesi gereken anlam kuşkusuz bu olmalıdır.[462] Rollerin dağılımı tümüyle tersine dönmüştür: Sokrates'e âşık olanlar, –böylesine güzel olan ve peşlerinden birçoklarını koşturan– bu delikanlılardır; adım adım onun peşinden giderler, onu cezbetmeye çalışır, onun kendilerine lütufta bulunmasını, yani bilgeliğinin hazinesini kendilerine de iletmesini isterler. *Eraste* konumundadırlar; Sokrates, yani çirkin bedenli bu ihtiyar ise *eromene* konumundadır. Ama delikanlıların bilmediği ve Alkibiades'in ünlü "sınav" sırasında öğrendiği, Sokrates'in cazibelerine direnebildiğinden ötürü sevildiğidir; bu da onun delikanlılara karşı aşk ve arzu duymadığı anlamına değil, gerçek aşkın gücüyle itildiği ve sevilmesi gereken hakikati sevmeyi gerçekten bildiği anlamına gelir. Bunu Diotime daha önce söylemiştir: Bütün insanlar arasında aşk konusun-

462. Platon, *Banquet* (*Şölen*), 222 b. Sokrates'le Eros'un ilişkileriyle ilgili olarak bkz. P. Hadot, *Exercises spirituels et philosophie antique* (*Tinsel Talimler ve Antik Felsefe*), s. 69-82.

da bilgin olan odur. Artık hakiki aşkın öznesini ve "rıza gösterme"yi engelleyen ilkeyi belirleyen şey oğlanın onuru değil, hocanın bilgeliğidir.

Bu bölümde ortaya çıkan Sokrates, geleneksel *theios aner* kahramanına özgü güçlere sahiptir: Fiziksel dayanıklılık, duyarsızlığa yatkınlık, bedeninden sıyrılabilme becerisi ve ruhunun tüm enerjisini kendinde yoğunlaştırabilme becerisi.[463] Ama bu güçlerin, burada çok özgün olan *Eros* işlevi çerçevesinde etkinlik kazandığını anlamak gerekir; bu bağlamda, Sokrates'in kendisi üzerinde kurabildiği egemenliği sağlayan bu güçlerdir; ve böylece bu güçler, onu hem delikanlıların yönelebileceği en üstün, hem de onların aşkını hakikate ulaştırabilecek tek aşk nesnesi olarak niteler. Farklı egemenliklerin (sevdiğini
298 ele geçirmek isteyen âşığınki ve kaçmaya çalışan ve bu direnişiyle âşığını tutsaklığa mahkûm eden sevgilinin egemenlikleri) karşı karşıya geldiği aşk oyununa Sokrates başka bir egemenlik türü sokar: Hakikat ustasının uyguladığı ve kendisi üzerinde kurduğu hükümranlık dolayısıyla yetkin olduğu egemenlik.

Platoncu erotizm bilgisi böylece üç ayrı biçime bürünür. Bir yandan Yunan kültüründe erkeklerle oğlanlar arasındaki ilişkilere içkin bir güçlüğü yanıtlama biçimidir o: Bu güçlük haz nesnesi olarak oğlanlara verilecek statünün yarattığı sorundan kaynaklanır; bu açıdan bakınca Platon'un yanıtı, aşk üzerine farklı "tartışmalar"da, ya da Ksenophon'un metinlerinde Sokrates adı altında önerilenlerden yalnızca biraz daha karmaşık ve gelişmiş durumdadır. Gerçekten da Platon, haz nesnesi konusundaki güçlüğü, sevilen kişi sorununu aşkın kendi doğası sorununa kaydırarak çözer; ve bunu, bu ilişkiyi ikiye bölerek ve onu hem sevilen hem de âşık olana yerleştirerek; ve sevilen oğlanın rolünü tersine çevirerek onu gerçek hocasına âşık konumuna getirerek yapar. Bundan dolayı Sokrates'in Aristophanes'in meselinde yer alan meydan okumayı haklı çıkardığı söylenebilir: Sokrates, söz konusu mesele gerçek bir içerik kazandırır; insanı aynı itilim çerçevesinde *paiderastes* olduğu gibi *philerastes* de kılabilecek olan şeyin nasıl aynı aşk olduğunu göstermiştir. Onurlu bir aşk pratiğinde *eraste* ile *eromene*'nin –etkin özneyle peşinden koşulan nesne– arasındaki her zaman güç olan ilişkileri düzenleyen simetrisizliklerin, farklılıkların, direnme ve kaçışların artık varlık nedeni yoktur; ya da daha doğrusu bunlar artık bambaşka bir itilim temelinde bambaşka bir biçime girerek ve tümüyle farklı bir işlev çerçevesinde, hakikat ustasının oğlana bilgeliği öğrettiği bir yönelim işlevi çerçevesinde gelişebileceklerdir.

Ama, işte bu nedenle, Platoncu erotizm bilgisinin –bu da onun öbür

463. H. Joly, *Le Renversement Platonicien,* 1974 s. 61-70.

yüzüdür– aşk ilişkisindeki temel sorun olarak hakikat sorununu devreye soktuğu görülür. Ve bunu, kişinin hazları kullanımında arzularını tabi kılmasının gerektiği *logos*'unkinden çok farklı bir biçimde yapar. Âşığın görevi (ki bu görev gerçekten de onun amacına ulaşmasını sağlayacaktır), kendisini kıskacına almış olan aşkın gerçekte ne olduğunu bilmektir. Ve bu düzeyde, Aristophanes'in meydan okumasına verilen yanıt, onun kendi verdiği yanıtı dönüştürür: Kişi karşısındakinde kendi yarısını değil, ruhunun yakın olduğu hakikati arar. Dolayısıyla yapması gereken, aşkının gizli dayanağı olan bu hakikat ilişkisini keşfetmek ve usanmaksızın elinde tutmaktır. Böylece Platoncu düşüncenin nasıl nesne ve ona kazandırılacak statü çerçevesinde dönen genelgeçer bir sorunsallaştırmadan kopmaya çalışarak özne ve bu öznenin edinebileceği hakikat çevresinde dönecek bir sorgulama başlattığı görülür.

Son olarak, Platon'un belirttiği biçimiyle Sokratesçi erotizm bilgisi, aşkla ilgili tartışmalarda çok alışılmış olan birçok soruya değinir. Ancak bu bilgi, sevilenin yeterince uzun direnişiyle âşık olanın yeterince değerli iyiliğinin dengeleneceği uygun davranışı tanımlamayı amaçlamaz; âşığın Eros'unun, hangi özgün itilim, çaba ve kendilik çalışması yoluyla hakiki varlıkla olan ilişkisini ortaya çıkarabileceği ve sonsuza değin kurabileceğini tanımlamaya çalışır. Onurluyla onur kırıcı arasındaki çizgiyi hep geçerli olacak biçimde çizmeyi amaçlayacağına, âşığı, kendi varlığını bulabileceği noktaya götürecek gelişmeyi –tüm güçlükleri, serüvenleri ve düşüşleriyle– tanımlamaya çabalar o. *Şölen* ve *Phaidros,* "kur yapma" davranışı ve partnerin özgürlüğü üzerine şekillenmiş bir erotizm bilgisinden, öznenin çileci tutumu ve hakikate ortak olarak ulaşma çevresinde yer alan bir erotizm bilgisine geçişi belirtir. Bundan dolayı, sorgulama yer değiştirir: *Chresis aphrodision* üzerine geliştirilmiş düşüncede, bu sorgulama, nefse hâkimiyet sayesinde doğru pratiğin ve meşru dağılımının güvence altına alındığı haz ve bu hazzın dinamiği üzerine geliştirilmiştir; Platon'un aşk üzerine geliştirdiği düşüncede ise, sorgulama, hakiki nesnesine (yani hakikate) ulaştırılması gereken arzuya ilişkindir. Bu da onun hakiki varlığının tanınması yoluyla gerçekleştirilir. *Kanunlar*'da betimlendiği biçimiyle itidalli yaşam, yani *sophrosune* yaşamı, "sakin acıları, sakin hazları, esnek arzuları (*eremaiai, hedonai, malakai epithumiai*), tutkusuz aşkları (*erotes ouk emmaneis*) ile her açıdan selimdir;"[464] burada kişinin kendisi üzerinde kurduğu egemenliğin sağladığı bir haz tasarrufu düzeni hüküm sürmektedir. *Phaidros*'un serüvenlerini ve aşk konusun-

464. Platon, *Lois* (*Kanunlar*), V, 734 a.

daki tutkularını betimlediği ruha da, ödülünü kazanmak ve göğün ötesindeki vatanına kavuşmak istiyorsa "düzenli bir rejim" (*tetagmene diaite*) izlemesi önerilir;[465] ve bu rejim, ruh "nefsine hâkim olduğu", "ölçü konusunda kuşku" duyduğu , "kötülüğü doğuran şeyleri tutsaklığa" mahkûm ettiği ve "erdeme yol açan şeylere özgürlük" tanıdığı için güvence altındadır.

Böylece arzulayan insanın sorgulanmasının biçimleneceği noktalardan biri belirginleşir. Ancak bu da, Platoncu erotizm bilgisinin birdenbire ve kesin olarak bir hazlar etiğine ve hazların kullanılmasına son verdiği anlamına gelmez. Tersine, bu tür bir etiğin gelişmeye ve dönüşmeye nasıl devam ettiğini göreceğiz. Ama Platon'dan hareketle gelişen düşünce geleneği, çok daha sonraları, cinsel davranışın sorunsallaştırılmasının dünyevi zevkler ve bunların gizlerinin açımlanmasıyla yeniden geliştirileceği zaman, önemli bir rol oynayacaktır.

Oğlanlarla ilgili bu felsefi düşünce tarihsel bir paradoks içerir. Sonraları, onca uzun zaman ve onca sert biçimde mahkûm edilecek olan erkeklerarası, ya da daha doğrusu oğlanlara karşı aşka Yunanlar bir meşruluk tanımışlardı ve biz bu meşruluğu, onların bu konuda tanıdıkları özgürlüğün bir kanıtı olarak görmeyi pek severiz. Bununla birlikte, Yunanlar, en katı ölçülülüklerin gerekliliğini, sağlık (ki bununla da ilgilenirlerdi), kadın ve evlilik (ki bunlarla ilgili düzene titizlik gösterirlerdi) konusunda olduğundan çok daha fazla oğlanlara duyulan aşk konusunda dile getirmişlerdir. Kuşkusuz, istisnalar dışında Yunanlar bu aşkı ne mahkûm etmiş ne de yasaklamışlardır. Ancak gene de, "tanımsız bir kendini tutma" ilkesi, Sokrates'in cazibeye karşı yürüttüğü eksiksiz direnişiyle model oluşturduğu feragat ideali ve bu feragatin kendisinin yüksek bir ruhsal değere sahip olduğu teması, oğlanlara duyulan aşkla ilgili düşüncede dile gelir. İlk bakışta şaşırtıcı gelecek biçimde, Yunan kültüründe ve oğlanları sevme konusunda, ileride bu aşkı tam da bu ilke adına reddedecek bir cinsel etiğin belli başlı öğelerinden bazılarına rastlanmaya başlanır: Bunlar, aşk ilişkisinde bir simetrinin ve bir karşılığın gerekliliği, kişinin kendisiyle girişeceği güç ve uzun bir savaşımın yararı, yalnızca bizatihi kendi hakikati çerçevesindeki varlığa hitap edecek bir aşkın giderek arınması ve erkeğin bir arzu öznesi olarak kendini sorgulamasıdır.

Oğlanlara duyulan aşkın kendi kendinin yasaklanmasına yol açtığını ya da felsefeye özgü bir karmaşıklığın, bu aşkın gerçekliğini ancak onun aşılmasını zorunlu kılarak kabul ettiğini düşünürsek temel olanı

465. Platon, *Phèdre* (*Phaidros*), 256 a-b.

gözardı etmiş oluruz. Bu "çileciliğin", oğlanlara duyulan aşkı aşağılama aracı olmadığını akıldan çıkarmamak gerekir; tersine, bu çilecilik, söz konusu aşkı şekillendirme ve dolayısıyla ona biçim ve görünüm vererek değerini yükseltme biçimiydi. Yine de bu konuda tam bir feragat talep ediliyor ve hazların kullanılmasının araştırılması üzerine kurulmuş bir ahlâk çerçevesinde yerlerinin belirlenmesi zor olan öğeleri devreye sokan arzu konusuna bir ayrıcalık tanınıyordu.

Sonuç

Böylece, Yunanlar, kabul gören pratikler alanında (perhiz, hane yönetimi, delikanlılara "kur" yapma) ve bunları geliştirmeye yönelik düşüncelerden hareketle, ahlâksal bir konu olarak cinsel davranış üzerine kendilerini sorgulamış ve gerekli ılımlılık biçimini tanımlamaya çalışmışlardır.

Bu durum Yunanların genelde cinsel hazlarla ancak bu üç bakış açısından hareketle ilgilendikleri anlamına gelmez. Bize bıraktıkları literatürde başka tema ve başka kaygıların varlığını kanıtlayan birçok örnek bulunabilir. Ama benim burada yapmayı arzulamış olduğum gibi onların cinsel tutumları üzerine düşünürsek ve bu tutumu düzenlemeye çalışırken kullandıkları tanımlayıcı söylemlerle yetinecek olursak, bu üç sorunsallaştırma odağı, büyük bir farkla en önemli odaklar

olarak belirir. Yunanlar, bu odaklar çevresinde, zorlayıcı ve ölçülü ilkelere göre yaşama, davranma ve "hazları kullanma" sanatları geliştirmişlerdir.

İlk bakışta insan bu farklı düşünme biçimlerinin daha sonraları Batılı Hıristiyan toplumlarda rastlanılacak olan ölçülülük biçimlerine olabildiğince yaklaştıkları izlenimine kapılabilir. Ne olursa olsun, "cinsel özgürlüğün" uygulanması konusunda "hoşgörülü" pagan bir düşünceyle, bu düşünceyi takip eden somurtkan ve kısıtlayıcı ahlâklar arasında hâlâ yaygın olarak görülen karşıtlığı düzeltme arzusuna kapılabiliriz. Gerçekten de, katı ve titizlikle uygulanan bir cinsel itidal ilkesi, elbette ki ne Hıristiyanlıkla, ne geç antikçağ ile ne de örneğin Helen ya da Roma devrindeki Stoacılarda görüldüğü türden katı hareketlerle başlar. Dördüncü yüzyıldan itibaren, cinsel etkinliğin kendi başına yeterince tehlikeli ve yüksek bedelli olduğu, yaşamsal maddenin kaybına yol açtığı ve bu nedenlerle zorunlu olmadığı sürece titiz bir tasarrufa tabi tutulması gerektiği düşüncesinin açıkça dillendirildiği görülür; aynı biçimde, bu dönemde, eşlerin her ikisinin de "evlilik dışı" her tür hazdan feragatini eşit ölçüde gerektiren bir evlilik ilişkisi modeli de mevcuttur; ve nihayet, erkeğin bir oğlanla her tür fiziksel ilişkiden sakınması temasına da rastlanır. Genel itidal ilkesi, cinsel hazzın kötü olabileceği kuşkusu, katı bir tekeşli sadakat şeması, kesin iffet ideali: Kuşkusuz Yunanlar bu modele göre yaşamıyorlardı; ama onların arasında oluşan felsefi, ahlâksal ve tıbbi düşünce, daha sonraki ahlâkların –özellikle de Hıristiyan toplumlarda rastlanan ahlâkların– yeniden ele almakla yetindikleri izlenimini veren birkaç temel ilkeyi dile getirmemiş midir? Yine de bu düzeyde kalmamız mümkün değildir. Buyruklar biçimsel olarak benzer olabilir: Sonuçta, bu yalnızca yasakların yoksulluğunun ve tekdüzeliğinin kanıtıdır. Serbest ya da yasağın, öğütlenen ya da öğütlenmeyenin aynı olması, cinsel pratiğin ahlâksal bir hedef olarak oluşma, kabul görme, düzenlenme biçiminin aynı olması anlamına gelmez.

Görmüş olduğumuz gibi, Yunan düşüncesinde, cinsel davranış, *aphrodisia* biçiminde, yani hükmedilmesi zor güçlerin yarışmacı alanıyla ilişkili haz edimleri biçiminde bir ahlâksal pratik alanı olarak yapılanmıştır; bunlar rasyonel ve ahlâksal olarak kabul edilir bir tutum biçimini almak için, bir ölçü ve zaman, nicelik ve uygunluk stratejisinin devreye girmesine davetiye çıkarır; ve bu strateji, bir mükemmeliyet ve doruk noktası olarak, öznenin diğerleri üzerinde uyguladığı iktidara varıncaya kadar her alanda kendisinden "daha güçlü" olacağı, nefsine yönelik kesin bir kontrole yönelir. Öte yandan, bu nefsine hâ-

kim öznenin oluşumunun içerdiği ölçülülük zorunluluğu, herkesin boyun eğmek zorunda olduğu evrensel bir yasa biçiminde değil, daha çok yaşamlarına olabildiğince güzel ve gelişmiş bir biçim vermek isteyenler için bir şekillendirme ilkesi biçiminde ortaya çıkar. Eğer cinsel ahlâkımıza biçim vermiş olan bu birkaç büyük temanın (hazzın kötülüğün tehlikeli alanına ait olması, tekeşli sadakat zorunluluğu, aynı cinsten partnerlerin dışlanması) kökenini bulmak istiyorsak, bunları yalnızca, "Yahudi-Hıristiyan" ahlâkı diye adlandırılan kurguyla ilintilendirmemek, özellikle de yasağın zaman dışı işlevini ya da yasanın sürekli biçimini burada aramamak gerekir. Yunan felsefesi tarafından biraz erken öğütlenen cinsel ölçülülük, aşama aşama baskının çeşitli tarihsel biçimlerine bürünen bir yasanın zaman dışılığı içinde kök salmaz, ahlâksal deneyimin dönüşümlerini anlama açısından yasalarınkinden daha merkezi niteliğe sahip bir tarih içinde yer alır: Bu, bireyin, ahlâksal tutumun öznesi olarak oluşmasını sağlayan bir "kendilik"le ilişki biçiminin geliştirilmesi olarak ele alınan "etiğin" tarihidir.

Öte yandan, Yunan düşüncesinde geliştirilmiş olan üç büyük davranış sanatı, üç büyük kendilik tekniğinin her biri –Perhiz Bilgisi, İktisat Bilgisi, Erotizm Bilgisi– özel bir cinsel ahlâk olmasa bile, en azından cinsel tutumun özel bir değişimini önermiştir. Ölçülülük zorunluluklarının bu şekilde ele alınmasında, Yunanlar, herkes için zorunlu bir davranış kuralları bütünü tanımlamaya çalışmadıkları gibi, cinsel davranışı tüm görünümleriyle tek ve aynı ilkeler bütününe bağlı bir alanmışçasına düzenlemeyi de düşünmemişlerdir.

Perhiz bilgisi açısından, *aphrodisia*'ların ölçülü ve uygun kullanılmasıyla tanımlanan bir itidal biçimi göze çarpar; bu itidalin uygulanması, özellikle "zaman" ve bedenin değişken durumlarıyla mevsimlerin değişken özellikleri arasındaki ilişkiyi merkez alan bir dikkat gerektiriyordu; ve bu kaygının merkezinde, şiddet korkusu, tükenme korkusu ve kişinin yaşamı ve türün sürdürülmesiyle ilgili çifte kaygı yer alırdı. İktisat bilgisinde, artık eşlerin karşılıklı sadakatiyle değil, erkeğin üzerinde iktidar sahibi olduğu meşru eşine tanıdığı bir ayrıcalıkla tanımlanan bir itidal biçimi görülür; zamansal hedef, burada, uygun zamanın yakalanması değil, yaşam boyunca hanenin örgütlenmesine özgü belirli bir hiyerarşik yapının sürdürülmesidir; erkek, bu sürekliliği sağlamak için her tür aşırılıktan kaçınmalı ve başkaları üzerindeki hâkimiyetinde nefsine hâkim olmalıdır. Erotizm bilgisinin gerektirdiği itidal de başka bir türdendir. Bu itidalin, basit ve yalın bir feragati gerektirmese de buna yöneldiğini ve oğlanlarla her tür fiziksel ilişkiye sırt çevirme idealini kendisinde taşıdığını gördük. Bu erotizm bilgisi,

beden ya da evlilik konusunda karşımıza çıkandan çok farklı bir zaman yaklaşımıyla ilişkilidir: Burada söz konusu olan, yazgısal olarak gelecekteki bir sona götüren kaçıp giden bir zaman deneyimidir. Bunu harekete geçiren kaygıya gelince, bu, yeniyetmenin erkekliğiyle ve ileride sahip olacağı özgür erkek statüsüne duyulan saygıyla ilişkilidir; burada erkek için söz konusu olan, yalnızca arzusuna hâkim olması değil, kendilik üzerinde kurulan hâkimiyet ve oğlana duyulan hakiki aşk çerçevesinde karşısındakinin özgürlüğüne nasıl yer açılacağının belirlenmesidir. Ve sonuçta Platoncu erotizm bilgisi, aşk, hazlardan feragat ve hakikate ulaşma arasındaki karmaşık ilişkiler sorununu, oğlanları sevme konusundaki bu düşünce çerçevesinde ortaya koymuştur.

K.J. Dover'in yazdığını anımsayabiliriz: "Yunanlar, kutsal bir gü- 305/F20
cün insanlığa cinsel davranışı düzenleyen bir yasalar kodu açımladığı inancının mirasına konmamış ve kendileri de böyle bir inanç beslememişlerdir. Onların cinsel yasaklara uyulmasını zorlama gücüne sahip kurumları da yoktu. Kendilerininkinden daha eski, daha zengin ve daha gelişkin kültürlerle karşılaşan Yunanlar, seçme, uyarlama, geliştirme ve özellikle de yenileme konusunda kendilerini özgür hissetmişlerdir."[466] Ahlâksal alan olarak cinsel davranış üzerine düşünme, onlar için, herkese dayatılan genel yasakları içselleştirme, doğrulama ya da ilkesel olarak temellendirmenin yolu olmamıştır; söz konusu düşünce, daha çok, nüfusun erkek ve özgür yetişkinlerden oluşan en küçük bölümü için bir varoluş estetiği, iktidar işlevi olarak algılanan bir özgürlüğün düşünülmüş sanatını geliştirme biçimi olmuştur. Bir bölümüyle bizim etiğimizin kökeninde yer alan cinsel etik, katı bir eşitsizlik ve zorlama (özellikle de kadınlar ve esirler açısından) sistemine dayanıyordu; ama bu etik, düşünce içinde, özgür bir erkek açısından, özgürlüğünün kullanılması, iktidarının biçimleri ve hakikate ulaşması arasındaki ilişki şeklinde sorunsallaştırıldı.

Bu etiğin tarihi ve uzun bir zamandizin bağlamındaki dönüşümleriyle ilgili olarak kaba ve pek şematik bir görüşü benimseyecek olursak, her şeyden önce vurgulamada bir değişiklik olduğunu belirtebiliriz. Klasik Yunan düşüncesinde, düşüncenin ve kendini geliştirmenin en duyarlı noktası ve en etkin odağını oğlanlarla ilişkinin oluşturduğu açıktır: Sorunsallaştırmanın en incelikli ölçülülük biçimlerine davetiye çıkardığı nokta budur. Ancak çok yavaş bir evrim sürecinde bu odağın yer değiştirdiği görülebilir: Sorunlar yavaş yavaş kadının çevresinde kümelenecektir. Bu ise ne oğlanlarla aşkın artık uygulanmayacağı, ne bu aşkın dile gelmeyeceği, ne de onun üzerine hiç düşünülmeyeceği

466. K.J. Dover, *Homosexualité grecque* (*Yunan Eşcinselliği*), s. 247.

anlamına gelir. Ama, cinsel hazlar konusundaki ahlâksal düşüncenin önemli anlarını belirleyecek olan, kadın ve kadınla ilişki olacaktır: İster bekâret, evlilikteki davranışın önemi, ister eşler arasındaki simetri ve karşılıklılık ilişkilerine verilen değer konusunda olsun, görülen budur. Diğer yandan, sorunsallaştırma odağının, XVII. ve XVIII. yüzyıldan itibaren çocuğun cinselliğine ve daha genel olarak cinsel davranış, normallik ve sağlık arasındaki ilişkilere duyulan ilgiye doğru (bu kez kadından bedene doğru) yeni bir kayma yaşadığı görülür.

Ama bu kaymalarla aynı zamanda, hazları kullanmayla ilgili farklı "sanatlar"a dağılmış olan öğelerin arasında belirli bir birlik de oluşacaktır. Bu dönemde Aziz Augustinus'un uygulayıcılarından biri olduğu öğretisel bir birlik ortaya çıkmıştır ve bu birlik, ölümle ölümsüzlüğün, evlilik kurumunun ve hakikate vasıl olma koşullarının aynı kuramsal küme içinde düşünülmesini sağlamıştır. Ama aynı zamanda "pratik" olarak adlandırılabilecek bir birlik de belirmiştir; bu birlik, farklı varoluş sanatlarını, nefsin açımlanması, arınma yöntemleri ve tenin arzularıyla savaşım çevresinde oluşturur. Böylece, birden, cinsel tutumun sorunsallaştırılmasının merkezinde yer alan şey haz ve kullanımının estetiği değil, arzu ve bu arzunun arıtıcı yorumbilgisi olur.

Bu değişiklik bir dizi dönüşümün sonucu olacaktır. Hıristiyanlığın gelişiminden bile önce görülen bu dönüşümlerin ilk demleriyle ilgili örnekler, M.S. ilk iki yüzyılda yaşamış olan ahlâkçı, filozof ve hekimlerin düşüncelerinde karşımıza çıkar.

Üçüncü kitap

Kendilik kaygısı

❦

I
Hazların düşlenmesi

İşe oldukça özel bir metnin incelemesiyle başlayacağım. Söz konusu olan bir "pratik" ve gündelik yaşam kitabı, bir düşünce ya da ahlâksal öğüt metni değil. O dönemden bize kalan metinler arasında cinsel edimlerin olası ve farklı biçimlerinin biraz sistematik bir açıklamasını sunan tek metin bu; bu edimlere ilişkin olarak doğrudan ve açık bir biçimde ahlâksal yargılar taşımıyor; ancak genel olarak kabul gören yargı şemalarını işaret ediyor. Ve bu şemaların, daha önce klasik çağda, *aphrodisia*'ların ahlâksal deneyimini düzenlemiş olan genel ilkelere çok yakın olduğu görülüyor. Dolayısıyla Artemidoros'un kitabı bizim için bir mihenk taşı oluşturuyor. Bir sürekliliğe tanıklık ediyor bu kitap; yaygın bir düşünce biçimini açığa çıkarıyor. Bundan dolayı da, aynı dönemde hazlar ve cinsel tutum konusunda felsefi ya da tıbbi çalışmanın sahip olduğu özel ve kısmen yeni öğeleri ölçmemizi sağlıyor.

Artemidoros'un *Rüyaların Yorumlanması* kitabı, antikçağda pek bol rastlanan bir yazın türünden, düş yorumu yazınından bütün olarak kalan tek metindir. İ.S. II. yüzyılda yazmış olan Artemidoros'un kendisi de, döneminde yaygın olan (bir kısmı daha da eski) pek çok yapıttan söz eder: Efesli Nikostrates[1] ve Halikarnassoslu Panyasis'in[2], Telmessoslu Apollodores'in[3], Antakyalı Phebus'un[4], Heliopolisli Denis'in[5], Myndoslu doğacı Aleksandros'un[6] yapıtları bunlardandır. Yazar Telmessoslu Aristandros'tan[7] övgüyle söz eder, ayrıca Tyraionlu Geminos'un elkitabının üç cildine, Phaleroslu Demetrios'un beş kitabına ve

Miletli Artemon'un yirmi iki kitabına da gönderme yapar.[8]

Kitabını atfettiği Cassius Maximus adlı kişiye –bu kişi belki Tyraionlu Maximus ya da onun "sanatının unutulmasına izin vermemesi" için çabalayan babasıdır[9]– hitaben, Artemidoros, "dur durak bilmeden, gece gündüz" düşlerin yorumuyla ilgilenmek dışında hiçbir etkinliği sürdürmediğini ısrarla vurgular.[10] Bunun böylesi tanıtımlarda sık rastlanan türden abartılı bir iddia olması mümkündür. Ama ne olursa olsun, Artemidoros, gerçeklikte doğrulanan düş kehanetlerinin en ünlülerini bir araya toplamaktan başka bir şey yapmış, bir yöntem yapıtı kaleme alınmıştır. Bunu iki anlamda gerçekleştirir yazar: Yazdığı, hem gündelik pratikte kullanılabilir bir elkitabı, hem de yorum yöntemlerinin geçerliliğine ilişkin kuramsal içerikli bir yapıttır.

O dönemde, düş yorumunun varoluş tekniklerinden birini oluşturduğu unutulmamalıdır. Uykudaki görüntülerin en azından bir bölümü, gerçeğin işaretleri ya da geleceğe ilişkin mesajlar olarak ele alındığından, bunların açımlanması büyük değer taşırdı: Aklı başında bir yaşamda, bu alandan vazgeçilemezdi. Bu, çok eski bir halk geleneği olmasının yanı sıra, eğitimli çevrelerde de kabul gören bir alışkanlıktı. Gece görüntülerinin sayısız uzmanına danışmak ne derece gerekliyse,

1. Artemidoros, *La Clef des songes* (*Rüyaların Yorumlanması*), çev. A.-J.Festugière, I, 2.
2. *A.g.e.*, I, 2; I, 64; II, 35.
3. *A.g.e.*, I, 79.
4. *A.g.e.*, I, 2; II, 9; IV, 48; IV, 66.
5. *A.g.e.*, II, 66.
6. *A.g.e.*, I, 67; II, 9; II, 66.
7. *A.g.e.*, I, 31; IV, 23; IV, 24.
8. *A.g.e.*, I, 2; II, 44.
9. Bkz. A.-J. Festugière, *Introduction à la traduction française* (*Fransızca çeviriye önsöz*), s.9; ve C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, s. 181.
10. Artemidoros, *La Clef des songes* (*Rüyaların Yorumlanması*), II, Sonuç.

insanın kendi düşlerini yorumlaması da o kadar yararlı bir davranıştı. Yalnızca önemli durumlarda değil, olayların gündelik akışı çerçevesinde de, bir yaşam pratiği olarak düş çözümlemesine verilen önemi aktaran tanıklıklar saymakla bitmez. Çünkü tanrılar, düşlerde öğütlerde bulunur, görüş bildirir, kimi zaman da özel buyruklar verirlerdi. Bununla birlikte, düşün, bir şey buyurmaksızın bir olayın haberini vermekle yetindiği, geleceğin getireceği şeyin kaçınılmaz olduğunun varsayıldığı durumlarda bile, insanın kendini hazırlayabilmesi için olacakları önceden bilmesi yararlıdır; Akhilleus Tatius, *Leusippus ve Kleitophon'un Başından Geçenler*'de "ilahi güç genellikle insanların geleceğini düşler esnasında açımlar. Ancak bu yolla insanların felaketlerden kurtulmaları için değil (zira kimse Kader'den daha güçlü olamaz), acılarına daha kolay katlanabilmeleri için... Çünkü hem aniden, hem de beklenmedik bir biçimde olan şey, olayın etkisiyle aklı altüst eder ve boğar; halbuki vuku bulmadan önce beklenen şey, dereceli bir hazırlanma sayesinde üzüntüyü hafifletir" der.[11] Daha sonra, Synesios, düşlerimizin "bizimle birlikte yaşayan" ve bize "yolculuklarımızda, savaşta, kamu görevlerimizde, tarım işlerinde, ticari işlerimizde" eşlik eden birer kâhin olduğunu anımsatarak, oldukça nitelikli bir görüşü dile getirmiş olur; düşü "her zaman hazır bir peygamber, yorulmak bilmez ve suskun bir danışman" olarak görmek gerekir; dolayısıyla "ister erkek olalım, ister kadın, genç-yaşlı, zengin-yoksul, kamu görevlisi-sade yurttaş, kentli-köylü, zanatkâr-hatip", "ne cinsiyet, ne yaş, ne varlık, ne de meslek[12]" ayrıcalıkları olmaksızın, hepimiz düşlerimizi yorumlamaya özen göstermeliyiz. Artemidoros *Rüyaların Yorumlanması*'nı işte bu ruhla kaleme alır.

Yazar için temel olan, okura ayrıntılı bir davranış biçimi göstermektir: Bir düşü öğelerine ayırmak ve düşün tanısal anlamını kurmak için ne yapmak gerekir? Bu öğelerden hareketle bütünü yorumlamak ve bölümlerin her birini deşifre etme sürecinde bu bütünden yararlanmak için ne yapmalıdır? Artemidoros'un bu konuda tanrılara sunuda bulunan rahiplerin kâhinlik teknikleriyle kurduğu benzeşim anlamlıdır: Onlar da "tek tek ele alınan imlerden her birinin neyle bağlantılı olduğunu bilirler"; bununla birlikte "yine de açıklamalarını tek tek bölümlere göre değil, bütüne göre yaparlar."[13] Dolayısıyla burada söz ko-

11. Akhilleus Tatius, *Leucippé et Clitophon* (*Leukippe ile Kleitophon'un Başından Geçenler*), I, 3.
12. Synesios, *Sur les songes* (*Rüyalar Üstüne*), çev. Druon, 15-16.
13. Artemidoros, *La Clef des songes* (*Rüyaların Yorumlanması*), I, 12 ve III, Sonuç.

nusu olan *yorumlamaya yönelik* bir elkitabıdır. Neredeyse tümüyle, düşlerin kehanete ilişkin görkemini değil, bu düşleri doğru biçimde konuşturabilmek için gereken *tekhne*'yi merkez alan yapıt, birçok okur kategorisini hedefler. Artemidoros, çözümleme teknikçilerine ve profesyonellere bir araç sunma arzusundadır; oğluna hitaben yazdığı 4. ve 5. kitaplarda yansıtmaya çalıştığı umut bu yöndedir: Eğer "yapıtı masasında bulundurur" ve yalnızca kendine saklarsa, "diğerlerinden daha iyi bir düş yorumlayıcısı" olacaktır.[14] Bu kitap aynı zamanda denemiş oldukları yanlış yöntemlerden dolayı düş kırıklığına uğramış olan ve bu denli değerli bir pratikten yüz çevirme eğilimi gösterenlere yardımcı olmayı da amaçlar: Bu kitap, o hatalara karşı bir kurtarıcı tedavi

–*therapeia soteriodes*[15]– olacaktır. Ama, Artemidoros, bir ilk eğitim gereksinimi duyan yeni okurları da düşünür[16]. Her halükârda, bu yapıtını bir yaşam elkitabı olarak, yaşam ve değişen koşullar boyunca kullanılabilecek bir araç olarak sunmak ister: Çözümlemelerine "bizzat yaşamda var olan düzen ve silsilenin aynısı"nı uygulamaya çalışır.

Artemidoros'un metni, Aristides'in –yıllarını, hastalığının olağanüstü evreleri ve girişilen çeşitli tedaviler boyunca kendisine düşler yollayan tanrıyı dinlemekle geçiren, kuruntu dolu, hastalıklı Aristides'in– *Söylev*'iyle karşılaştırıldığında, bu "gündelik yaşam için ders kitabı" olma özelliğinin çok daha yoğun şekilde hissedildiği görülür. Artemidoros'un dinsel mucize öğesine neredeyse hiç yer vermediği dikkat çekicidir; bu türden yapıtların çoğundan farklı olarak, Artemidoros'un kitabı, geleneksel bir ifadeyle Daldisli Apollon'a, yani kendisini yüreklendiren ve yatağının başucuna gelerek kendisine "neredeyse bu kitabı kaleme almasını buyuran[17]" "kendi vatanının tanrısı"na değinse bile, dini tedavi yöntemlerine bağlı kalmaz. Nitekim yazar, kendi çalışmasının Tyraionlu Geminos, Phaleroslu Demetrios ve Miletli Artemon gibi, Sarapis tarafından[18] kabul edilen, kürler öneren düş yorumcularınkinden farklı olduğunu belirtmeye ayrı bir özen gösterir. Artemidoros'un hitap ettiği tipik düş gören insan, yukarıdan gelen buyruklara ilişkin kaygılar taşıyan endişeli bir sofu değildir. Sıradan bir birey, çoğunlukla da erkektir o (kadınların düşleri, öznenin cinsiyetinin düşün anlamını değiştirebileceği durumlarda, ilave bir öğe olarak ele alınır); ailesi, mülkleri, çoğu zaman bir mesleği (ticaret yapar, dük-

14. Artemidoros, *La Clef des songes (Rüyaların Yorumlanması)*, IV, Önsöz.
15. *A.g.e.*, atıf bölümü.
16. *A.g.e.*, III, Sonuç.
17. *A.g.e.*, II, Sonuç.
18. *A.g.e.*, II, 44.

kânı vardır) olan, çoğunlukla hizmetkârlara ve kölelere sahip olan (ama bunlara sahip olmayanların durumları da öngörülmüştür) bir insandır. Ve bu erkeğin temel kaygıları, kendi sağlığının ötesinde, çevresinin yaşamı ve ölümü, girişimlerinin başarıya ulaşması, zenginleşmesi, yoksullaşması, çocukların evliliği, olasılıkla sitede yüklenmek zorunda kalabileceği görevlerdir. Özetle, orta halli bir müşteri kitlesine mensuptur o. Artemidoros'un metni sıradan insanlara özgü bir yaşam tarzı ve kaygı tipini açımlayıcı niteliktedir.

Ama yapıt, Artemidoros'un Cassius'a atıf çerçevesinde değindiği kuramsal bir hedefe de sahiptir: Metin, düş yorumunun düşmanlarını yadsımak, gelecekten haber veren imleri bulmaya çalışmak için yararlanılan
bu kehanet biçimlerine inanmayan şüphecileri ikna etmek gibi amaçlar 313
da güder. Artemidoros, sahip olduğu kesin kanaatleri sonuçların çıplak bir sunumu aracılığıyla değil, düşünülmüş bir soruşturma yolu ve bir yöntem tartışmasından geçerek temellendirmeye çalışır.

Daha önce kaleme alınmış metinlere sırt çevirme iddiasında değildir yazar; onları okumaya özen göstermiştir ama bundaki amacı çoğu zaman yapıldığı gibi kopya çekmek değildir; "daha önce söylenmiş olan"da onun ilgisini çeken, kurulu bir otoriteden çok tüm enginliği ve çeşitliliğiyle deneyimdir. Ve bu deneyimi yalnızca birkaç büyük yazarda değil, oluştuğu her yerde gidip aramayı görev edinmiştir. Artemidoros araştırmasının genişliğiyle gurur duyar –bunu, hem Cassius Maximus'a atıfta söyler, hem de daha sonra tekrarlar. Yalnızca sayısız yapıtı okumakla yetinmemiş, düş yorumcularının ve falcıların Akdeniz'in dört bucağında kurmuş oldukları dükkânları da dolaşmıştır. "Ben yalnızca uğruna büyük araştırmalar yaparak her tür düş yorumu eleştirisi kitabını okumakla kalmadım, aynı zamanda köy meydanı kâhinleriyle, yani o ciddi bir havaya giren ve kaşlarını çatan insanların şarlatan, düzenbaz ve soytarı olarak adlandırdıkları kişilerle, onların –geniş çapta yadsınsalar bile– yadsınmalarına aldırmadan, yıllar boyu ilişkide kaldım. Hem Yunanistan'daki kent ve köylerde, hem de Asya'da, İtalya'da, en büyük ve kalabalık adalarda, eski düşleri ve bunların gerçekleşmesine ilişkin öyküleri dinlemeye özen gösterdim: Sonuçta bu alanda yeterince talimli olmanın başka yolu yoktur."[19] Bununla birlikte, Artemidoros tüm topladıklarını olduğu gibi aktarmadığını ve ona göre söylediğinin "yasa"sı ve "tanığı"[20] olan "deneyim"e (*peira*) tabi tuttuğunu belirtir. Bundan da anlaşılması gereken, gönderme yaptığı bilgileri başka kaynaklarla, kendi deneyimiyle ve akıl yürütme, kanıtlama

19. Artemidoros, *La Clef des songes (Rüyaların Yorumlanması)*, atıf bölümü.
20. *A.g.e.*, II, Sonuç.

çalışmasıyla denetlediğidir: Böylece söylenen hiçbir şey "havada uçuşmaz" ya da "basit bir tahmin" değildir. O dönemde, şüpheci düşüncenin az ya da çok doğrudan etkisiyle, doğa tarihi ya da tıp alanlarında yapılan bilgi toplama çalışmalarını belirleyen soruşturma yöntemleri, kavramlar *–historia* ve *peira* gibi–, denetim ve "doğrulama" biçimleri kendilerini hemen belli eder.[21] Artemidoros'un metninin sağladığı en önemli avantajlardan biri, geniş bir geleneksel belgeleme üzerine bir düşünüm geliştirmiş olmasıdır.

Böylesi bir çalışmada, çileci bir ahlâkın ifadesini ya da cinsel tutum konusunda yeni zorunlulukların ortaya çıkmasını beklemek söz konusu değildir; yapıtın önerdiği, daha çok geçerli olan değerlendirme yön-
314 temleri ve çoğunlukla kabul gören tutumlara ilişkin birtakım belirtmelerdir. Felsefi düşünüm hiç kuşkusuz bu metinde mevcuttur. Eserde çağın sorunları ve tartışmalarına oldukça açık göndermelere rastlamak mümkündür, ama bunlar, değer yargılarına ve ahlâksal içeriklerine değil, deşifre etme yolları ve çözümleme yöntemine ilişkindir. Yorumların yöneldiği malzeme, kehanet adı altında üzerinde çalışılan düş sahneleri, bunların haber verdikleri durum ve olaylar ortak ve geleneksel bir ortama aittir. Dolayısıyla Artemidoros'un bu metninden, oldukça yaygın ve kuşkusuz çok eski dönemlerden beri yerleşmiş olan bir ahlâksal geleneğe tanıklık etmesi istenebilir. Bununla birlikte, ayrıntıya çok bol yer vermesine, düşler konusunda döneminin herhangi bir başka yapıtına göre olası cinsel edim ve ilişkilerin çok daha sistematik bir tablosunu sunmasına karşın, bu metin kesinlikle birincil amacı cinsel edim ve ilişkiler konusunda bir yargı oluşturmak olan bir ahlâk kitabı değildir. Ancak, dolaylı bir biçimde, düşlerin deşifre edilişinde, o düşler yoluyla temsil edilen sahne ve edimlere ilişkin değerlendirmeler bulunabilir. Belli bir ahlâkın ilkeleri, kendileri için ortaya konmaz; yalnızca çözümlemenin ilerleyişi çerçevesinde, yani yorumların yorumlanmasıyla bu ilkelerin varlığı anlaşılabilir. Bu da cinsel düşlerin ardında yatan ahlâkı deşifre edebilmek için Artemidoros'un kullandığı deşifre etme yöntemlerinin üzerinde bir süre durulmasını gerektirir.

1. Artemidoros gece görüntülerinin iki biçime ayrıldığını söyler. Bir yanda düşler [*rêves*] *–enupnia–* vardır; bunlar öznenin o anki fiili

21. R. J. White, Artemidoros'un İngilizce baskısına hazırladığı giriş bölümünde, Artemidoros'un üzerindeki empirizm ve kuşkuculuk etkisinin altını çizer. Buna karşılık, A.H.M. Kessels ("Ancient Systems of Dream Classification" –Düşlerin Sınıflandırılmasında Eski Sistemler– *Mnemosune*, 1969, s. 391) Artemidoros'un, yalnızca, gündelik olarak üzerinde çalışması gereken düşü yorumlayan bir pratisyen olduğunu iddia eder.

duygulanımlarını, yani "yaşantısı esnasında ruha eşlik eden" duygulanımları dile getirirler: Âşıksınız, sevilen kişinin varlığını özlüyorsunuz, düşünüzde onun yanınızda olduğunu görürsünüz; yemek yememişsiniz, yeme gereksinimi duyuyorsunuz, beslendiğinizi görürsünüz; ya da "fazla yemekle dolu birisi, kustuğunu ya da boğulduğunu görür";[22] düşmanlardan korkan kişi, düşünde çevresinin düşmanlarla çevrili olduğunu görür. Bu düş türünün basit bir tanısal değeri vardır: Güncellikte ve fiiliyatta yer alır (şimdiki zamandan şimdiki zamana); uyuyan özneye kendi durumunu gösterir; beden düzeyinde, eksikliği ya da fazlalığı olan şeyi, ruh düzeyinde de korkulan ya da arzu edileni dile getirir.

315

İmgesel rüyalar [*songes*], yani *oneiroi* daha farklıdır. Artemidoros bunları doğası ve işlevini önerdiği üç *etimoloji* çerçevesinde kolayca keşfeder. *Oneiros, to on eirei*, yani "varlığın dediği"dir; zamanın silsilesinde, şimdiden olanı ve az ya da çok yakın bir gelecekte olay olarak ortaya çıkacak olanı söyler. Aynı zamanda da ruhu etkileyen ve uyarandır o, *–oreinei*'dir; rüya ruhu dönüştürür, yontar, biçimlendirir; onu belli düzlemlere yerleştirir ve kendisine gösterilene tekabül eden birtakım hareketlere kışkırtır. Ayrıca bu *oneiros* sözcüğünde, İthaka'nın, kendisine verilen mesajları ileten dilencisi İros'un[23] varlığı sezilir. Dolayısıyla yavaş yavaş *enupnion* ile *oneiros* karşıt konumlara geçerler: Birincisi bireyden, ikincisi ise dünya olaylarından söz eder; biri bedenin ve ruhun durumlarından türer, diğeri ise zaman zincirinin akışını önceler; biri, isteme ve tiksinmenin az ya da çokluğunun belirtisidir, diğeri ise ruha işaret verir ve aynı zamanda onu biçimlendirir. Bir yanda arzu düşleri, ruhun gerçeğini o anki durumunda dile getirir; öte yanda varlık rüyaları dünyanın düzenindeki olayların geleceğini söyler.

Bir başka ayrım, her iki "gece görüntüsü" kategorisinin içinde farklı bir bölünmeyi devreye sokar: Bu da kendisini açıkça, saydam bir biçimde, deşifre edilme ve yorum getirmeden gösteren şeyle, ancak üstü kapalı bir biçimde, birincil görünümlerinin ötesinde bir şeyler söyleyen imgeler aracılığıyla gösteren şey arasındaki ayrımdır. Durum düşlerinde, arzu, yöneldiği nesnenin kolayca ayırt edilen varlığıyla ortaya çıkabilir (arzulanan kadının düşte görülmesi); ama aynı zamanda söz konusu nesneyle uzak ya da yakın bir benzerliği olan bir imgeyle de belirebilir. Olay rüyalarında da benzer bir farklılık vardır: Bunlardan bazıları, gelecek kipinde, şimdiden var olan bir şeyi doğrudan gösterir: Bir süre sonra içine binildiğinde batacak bir geminin –ve yaşanacak fe-

22. Artemidoros, *La Clef des songes* (*Rüyaların Yorumlanması*), I, 1.
23. *A.g.e.*, I, 1. Bkz. *Odyssée* (*Odysseus*), XVIII, 7.

laketin– rüyada görülmesi ya da rüyayı görene ertesi gün isabet edecek bir silahın görülmesi gibi: Bunlar "teorematik" olarak adlandırılan rüyalardır. Ancak, başka örneklerde de, imgenin olayla bağlantısı doğrudan değildir: Kıyıya çarpıp parçalanan bir gemi, bir deniz kazasını, hatta bir felaketi değil, bu rüyayı gören bir kölenin yakında azat edileceğini imleyebilir; bunlar "alegorik" rüyalardır.

Ne var ki, bu iki ayrım, yorumcu açısından pratik bir sorun oluşturur. Uykuda görülen herhangi bir şeyi ele alalım: Bunun bir durum düşü mü yoksa bir olay rüyası mı olduğu nereden anlaşılacaktır? İmgenin doğrudan gösterdiği şeyi mi belirttiği, yoksa başka bir şeyi mi dile getirdiği nasıl belirlenecektir? İlk üç kitaptan sonra yazılan IV. kitabın
316 ilk sayfalarında bu zorluğa değinen Artemidoros, düşü gören özne üzerine düşünmenin belirleyici önemine değinir. Durum düşlerinin "erdemli" ruhlarda ortaya çıkmayacağının açık olduğunu söyler; gerçekten de bu tür ruhlar, akıldışı hareketlerini, yani tutkularını –arzu ya da korku– denetlemesini bilirler; bedenlerini yoksullukla aşırılık arasında dengede tutmayı da bilirler; dolayısıyla, bunlar için sıkıntı, yani, her zaman bir duygulanım tezahürü olarak anlaşılması gereken bu tür "düş"ler (*enupnia*) söz konusu olmaz. Bu tema, yani erdemin, ruhun ve bedenin istençdışı arzuları ya da hareketlerini dile getiren düşlerin ortadan kalkmasıyla kendini gösterdiği teması, ahlâkçılarda oldukça yaygındır. "Çünkü uyuyanların düşleri de", der Seneca, "gündüzleri gibi karmakarışıktır."[24] Plutarkhos, dürüst olmayan eylemlerden haz alındığına ilişkin düşlerin ortadan kalkmasının bir ilerleme belirtisi olduğunu anımsatmak için Zenon'u kaynak alır. Yazar, uyanıklık halinde tutkularıyla mücadele edecek ve onlara karşı direnecek kadar güçlü olan, ancak, gece "başkalarının kanaatlerinden ve yasalardan silkindiğinde" utanç duygusu yok olan kişilere, onların içlerindeki ahlâkdışı ve erdemsiz duyguların o zaman uyandığına değinirdi.[25]

Artemidoros'a göre, her halükârda, durum düşleri iki biçim altında ortaya çıkar. İnsanların çoğunda arzu ya da tiksinti doğrudan, gizlenmeden, ortaya çıkar, ama kendi düşlerini yorumlayabilenlerde imlerin ardına saklanırlar; bu da ruhlarının bu insanlara "biraz daha dolambaçlı bir oyun oynadığının" göstergesidir. Örneğin, düş yorumu konusunda deneyimsiz bir adam, düşünde arzuladığı kadını ya da kötülüğünü istediği efendisinin öldüğünü görür. Ama uzman kişinin kuşkulu ya da maharetli ruhu, adeta, onun, içinde bulunduğu arzu durumunu dışavurmasını engeller; o zaman kurnazlığa başvuracak ve arzuladığı kadının

24. Seneca, *Lettres à Lucilius"* (*Ahlâki Mektuplar*), 56, 6.
25. Plutarkhos, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus,* 12.

imgesini göreceğine, onu imleyen bir şeyin imgesini düşleyecektir: "Bir at, bir ayna, bir gemi, deniz, yabanıl bir hayvanın dişisi, bir kadın giysisi." Artemidoros, büyük olasılıkla uzman bir ruha sahip olan Korinthoslu ressamı örnek olarak verir: Bu kişi, düşünde evinin damının çöktüğünü ve kendi kellesinin kesildiğini görür; bunda gelecekte olacak bir olayın imlerini görmek mümkündür; oysa ki söz konusu olan yalnızca bir durum düşüdür: Adam efendisinin ölmesini arzulamaktadır; ki bu adam, Artemidoros'un söz arasında belirttiğine göre, hâlâ yaşamaktadır.[26]

İmgesel rüyalara gelince, bunların saydam ve "teorematik" olanlarıyla, alegori aracılığıyla gösterdiklerinin dışında bir olayın habercisi olanları nasıl ayırt edilecektir? Mutlaka bir yorum gerektiren olağanüstü imgeler bir yana bırakılacak olursa, açıkça bir olayın habercisi olanlar hemen geçerlilik sınavına tabi tutulurlar: Olay, hiç ara vermeden, bu rüyaların hemen ardından ortaya çıkar; teorematik rüya, yoruma ne olası bir düşünce, ne de çok gerekli olan zaman dilimi bırakmaksızın, hemen habercisi olduğu şeyle sonuçlanır. Böylece alegorik rüyalar, arkalarından hemen, doğrudan bir gerçekleşmenin olmamasından ötürü kolayca ayrılırlar: Bu durumda, bu rüyaları yorumlamak üzere ele almak gerekir. Buna, erdemli ruhların –yani düş değil de yalnızca imgesel rüya görenlerin– çoğunlukla teorematik rüyaların açık görülerinden başkasını bilmediklerini ekleyelim. Artemidoros bu ayrıcalığı açıklama gereksinimi duymaz: Çünkü tanrıların saf ruhlara doğrudan hitap ettiklerinin kabulü bir gelenektir. Platon'un *Devlet*'ini anımsayalım: "Ruhun bu iki parçasını (iştah ve öfke parçalarını) sakinleştirip, bilgeliğin yer aldığı üçüncü parçayı canlandırdığında ve nihayet kendisini istirahate verdiğinde, sen de bilirsin ki, ruh, doğruya en iyi bu koşullarda ulaşır."[27] Aphrodisiaslı Khariton'un romanında, Kallirhoe, nihayet başından geçenlerin sonuna ulaştığında ve erdemini koruyabilmek için verdiği mücadele nihayet ödüllendirildiğinde, romanın sonunu önceleyen ve kendisini koruyan tanrıça için, hem bir kehaneti, hem de bir vaadi dile getiren "teorematik" bir rüya görür: "Rüyasında kendisini, henüz Sirakusa'da, Afrodit'in tapınağına giren bir bakire olarak, sonra da dönüş yolunda Khaireas'a rastlarken görür, bundan sonra da, düğün gününü görür, tüm kent süslenmiştir, kendisi de annesi ve babasının eşliğinde nişanlısının evine kadar gider."[28]

26. Artemidoros, *La Clef des songes* (*Rüyaların Yorumlanması*), IV, Önsöz.
27. Platon, *République* (*Devlet*), IV, 572 a–b.
28. Aphrodisiaslı Khariton, *Les Aventures de Chaereas et de Callirhoe* (*Khaireas ve Kallirhoe'nin Serüvenleri*), V, 5.

***

Artemidoros'un düş türleri, bu türleri imleme biçimleri ve öznenin yaşam tarzları arasında kurduğu ilişkiler aşağıdaki tabloyla gösterilebilir:

<table>
<tr><td rowspan="3">Erdemli ruhlarda</td><td rowspan="3"></td><td colspan="2">Durum Düşleri</td><td colspan="2">Olay Rüyaları</td></tr>
<tr><td>Doğrudan</td><td>İmler aracılığıyla</td><td>Teorematik</td><td>Alegorik</td></tr>
<tr><td colspan="2">Asla</td><td>Çok sık</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2">Sıradan ruhlarda</td><td>Uzman olanlar</td><td></td><td>Çok sık</td><td rowspan="2"></td><td rowspan="2">Çok sık</td></tr>
<tr><td>Uzman olmayanlar</td><td>Çok sık</td><td></td></tr>
</table>

Rüya yorumcusunun çalışma alanını tanımlayan, tablonun son kutusudur: sıradan ruhlarda ortaya çıktıkları biçimiyle alegorik olay rüyaları. Görüntünün saydamlığı yerine bir şeyin söylenmesi için başka bir imgeden yararlanma söz konusu olduğundan, yoruma olanak veren budur; hemen ortaya çıkmayan bir olaya hazırlanılmasını sağladığından dolayı, yararlı yorum da bu alanda yapılır.

2. Rüyadaki alegorinin deşifre edilmesi, benzetme yöntemiyle gerçekleşir. Artemidoros bu konuya birçok kez değinir: Rüya yorumu sanatı benzerlik yasasını temel alır; "benzerin benzerle yan yana konması"[29] aracılığıyla gerçekleşir.

Artemidoros bu benzeşimi iki alanda devreye sokar. Bunlardan ilki, düşteki imgeyle habercisi olduğu geleceğe ait öğelerin doğaları arasındaki benzeşmedir. Artemidoros bu benzeşimi ortaya çıkarabilmek için birçok yöntem kullanır: Nitel özdeşlik (düşte bir fenalık geçirildiğinin görülmesi, sağlığın ya da genel durumun ilerideki "kötüleşme"sini imleyebilir; çamur görmek, bedenin zararlı maddelerle dola-

29. Artemidoros, *a.g.e.*, II, 25.

cağı anlamına gelebilir); sözcük benzerlikleri (koç, sözcükler arasındaki benzeşmeden dolayı *–krios* ile *kreion–* kumanda etme anlamına gelir);[30] simgesel yakınlık (düşünde aslan görmek, bir atlet için utkuyu imler; fırtına görmek mutsuzluk belirtisidir); bir inancın, bir halk deyişinin, mitolojik bir temanın varlığı (Akhadia'lı Callisto'dan dolayı, ayı kadını belirtir);[31] aynı varlık kategorisine ait olma: Bu çerçevede, örneğin evlenme ve ölüm, her ikisi de bir *telos*, yaşamın bir ereği (amaç ya da ulaşılan evre) olarak değerlendirildiğinden, düşte birbirlerini imleyebilirler;[32] bir de pratiklerin benzerliği ("bir hasta açısından bakire bir kızla evlenmek ölüm anlamına gelir, çünkü düğün için yapılan tüm törenler cenazede de yapılır").[33]

Bir de değerlerin benzeşmesi vardır. Rüya yorumunun, gelecekteki 319
olayların iyi olup olmayacağını belirlemek gibi bir işlevi de olduğundan, bu çok önemli bir noktadır. Artemidoros'un metninde, rüyanın imleneninin tüm anlamı, ikili bir kipe dayalı olarak, iyi ve kötü, yararlı ve zararlı, talihli ve talihsiz arasındaki ayrıma göre bölünmüştür. Dolayısıyla ortaya çıkan soru şudur: Rüyada temsil edilen edim, özgül değeriyle, gelecekteki olayı nasıl haber verir? Genel ilke basittir. Rüya, eğer temsil ettiği edimin kendisi iyiyse yararlı bir tanı getirir. Sorun bu değerin nasıl ölçüleceğidir. Artemidoros bunun için altı ölçüt önerir. Temsil edilen edim doğaya uygun mudur? Yasaya uygun mudur? Göreneklere uygun mudur? *Tekhne*'ye –yani, bir edimin amaçlarına ulaşmasını sağlayan kural ve pratiklere– uygun mudur? Zamana uygun mudur (yani uygun olan anda ve koşullarda mı olur)? Son olarak da, adı uygun mudur (kendisi iyi şeylerin habercisi olan bir ad taşıyor mudur)? "Doğaya, yasaya, göreneklere, ada ya da zamana uygun olan rüya görüntülerinin iyi şeylerin habercisi olması, bunun tersi olanların ise zararlı olması, hiçbir yararlarının bulunmaması genel ilkedir."[34] Tabii, Artemidoros hemen bu ilkenin evrensel olmadığını, istisnaların bulunabileceğini de ekler. Bir tür değer tersinmesi olabilir. Kimi zaman "içeride iyi" olan rüyalar "dışarıda kötü" olabilir. Rüyada imgelenen edim iyidir (örneğin bir tanrıyla birlikte yemek yediğini görmek olumludur), ancak habercisi olduğu olay olumsuzdur (çünkü eğer söz konusu tanrı oğulları tarafından zincire vurulan Kronos ise, imge hapse düşüleceği anlamına gelir).[35] Bazı rüyalar da, tersine "içeride kötü" ama

30. Artemidoros, II, 12. Bkz. A.-J. Festugière'in notu, s. 112.
31. *A.g.e.*, II, 12.
32. *A.g.e.*, II, 49 ve 65.
33. *A.g.e.*, II, 65.
34. *A.g.e.*, IV, 2.
35. *A.g.e.*, I, 5.

"dışarıda iyi"dir: Örneğin bir köle, savaşa katıldığını düşler; bu, onun azat edileceğinin habercisidir çünkü asker kişi köle olamaz. Dolayısıyla olumlu ya da olumsuz imler ve imlenenler bir sürü olası çeşitlemeyle çevrelenmiştir. Burada söz konusu olan aşılamayacak bir belirsizlik değil, hem düşlenen imgenin, hem de düşleyenin durumunun tüm veçhelerinin dikkate alınmasını gerektiren karmaşık bir alanın var olmasıdır.

Artemidoros'un uyguladığı biçimiyle cinsel rüyaların çözümlemesine geçmeden önce yaptığımız bu uzunca giriş, hem yorumların mekanizmasını kavrama, hem de cinsel edimlerin ahlâksal değerlendirilmesinin bu edimleri temsil eden rüyaların kehaneti çerçevesinde nasıl

ortaya çıktığının belirlenmesi açısından gerekliydi. Sonuçta bu metni, cinsel edimlerin değeri ve meşruluğuna ilişkin doğrudan bir belge olarak kullanmak yersiz olur. Artemidoros, şu ya da bu edimde bulunmanın iyi ya da kötü, ahlâklı ya da ahlâkdışı olduğunu söylemiyordu; onun söylediği, o edimde bulunulduğunun düşlenmesinin iyi ya da kötü, yararlı ya da zararlı olup olmadığıydı. Dolayısıyla çıkarılacak ilkeler edimlere değil, edimi yapana, ya da (rüya yorumu sayesinde rüyayı göreni temsil ettiğinden ve böylece onun başına gelecek iyilik ve kötülüğü önceden haber verdiğinden ötürü) cinsel faile ilişkindir. *Rüya yorumu*'nun iki ana kuralı –yani düşün "varlığı dile getirmesi" ve bunu benzetme biçiminde yapması– burada şöyle devreye girer: Rüya gerçekte, öznenin varlık kipini belirleyecek olan olayı, talihi, talihsizliği, bolluğu ya da felaketi dile getirir ve bunu düşteki cinsellik sahnesinde yer alan fail olarak öznenin –iyi ya da kötü, uygun ya da uygunsuz– varlık kipiyle bir benzerlik ilişkisi kurarak yapar. Bu metni, yapılacak ve yapılmayacak şeylere dair bir "yasa" kitabı olarak değil, Artemidoros'un döneminde yaygın bir şekilde varlığını sürdüren bir özne etiğinin açımlayıcısı olarak görmek gerekir.

B. ÇÖZÜMLEME

Artemidoros, kitabının dört bölümünü cinsel rüyalara ayırmıştır:[36] Bunlara, çeşitli yerlerde dağınık biçimde yer alan notları da eklemek gerekir. Yazar çözümlemesini birbirlerinden ayrı üç tür edim çerçevesinde geliştirir: Yasaya uygun olanlar (*kata nomon*), yasaya karşı olanlar (*para nomon*) ve doğaya aykırı olanlar (*para phusin*). Bu ayrım hiç de açık değildir: Kullanılan terimlerden hiçbirinin tanımı yoktur; belir-

36. I. Kısım, Bölüm 77-80.

tilen kategorilerin nasıl eklemlendiği ya da "doğaya aykırı" olan şeylerin "yasaya karşı" olanların bir alt sınıfı olup olmadığı belli değildir; kimi edimler iki farklı başlık altında da ele alınır. Burada söz konusu olanın, olabilecek her cinsel edimi ya yasal olan, ya yasal olmayan, ya da doğaya aykırı olan şeylerin alanına katı bir şekilde yerleştirmek olduğunu düşünmemek gerekir. Yine de, ayrıntılarıyla incelendiğinde bu gruplamaların belli bir anlaşılırlığı olduğu görülür.

1. İlk olarak "yasaya uygun" edimleri ele alalım. Bizim geçmişe dönük bakış açımıza göre, bu bölüm, zina, evlilik, fahişelerle ilişki, evdeki kölelerin kullanımı, hizmetkârlardan birinin mastürbasyonu gibi oldukça farklı şeyleri birbirine karıştırdığı izlenimini verir. Şimdilik bu 321/F21
"yasaya uygunluk" kavramına verilmesi gereken anlamı bir yana bırakalım. Gerçekte bu bölümün içinde yer alan bir altbölüm, çözümlemenin işleyişini oldukça açık bir biçimde açıklar. Artemidoros'a göre, genel bir kural olarak, kadınlar rüyada "rüya gören kişinin başına gelecek etkinliklerin imgeleridir. Dolayısıyla kadın kim olursa olsun ve hangi durumda bulunursa bulunsun, rüya gören kişinin etkinliği, kendisini o duruma sokacaktır."[37] Artemidoros'ta, rüyanın tanısal değerini oluşturan, dolayısıyla da bir anlamda rüyada görülen edimin ahlâksal değerini oluşturan şey, edimin biçimi değil, rüyadaki kadın ya da erkek partnerin konumudur. Bu konumu geniş anlamda ele almak gerekir: Söz konusu olan, "öteki"nin toplumsal konumudur; yani, evli olup olmadığı, özgür mü köle mi, genç mi yaşlı mı, zengin mi yoksul mu olduğu; mesleği ve karşılaşılan mekân; düş gören kişiye oranla sahip olduğu konumdur (resmi eş, metres, köle, koruması altındaki genç oğlan, vb.). Bu belirlendikten sonra, görünürdeki düzensizliğine karşın metnin nasıl geliştiği anlaşılabilir: Metin statülerine, düş görenle olan bağlarına, düş görenin kendileriyle karşılaştıkları mekânlara göre olası partnerlerin sırasını izler.

Metnin değindiği ilk üç kişi, ulaşılabilen üç kadın kategorisinin oluşturduğu diziyi aktarır: resmi eş, metres, fahişe. Kendi resmi eşiyle cinsel ilişkide bulunduğunu görmek olumlu bir imdir, çünkü resmi eş, iş ve meslekle doğal benzeşim durumundadır; meslek konusunda olduğu gibi, erkek, resmi eşten, verimli bir etkinlikmiş gibi kâr elde eder; dolayısıyla resmi eşle olan ilişkiden alınan haz, mesleki kârlardan elde edilecek hazzın müjdecisidir. Resmi eşle metres arasında hiçbir fark yoktur. Ancak fahişelerin durumu farklıdır. Artemidoros'un önerdiği çözümleme oldukça tuhaftır; kadının kendisi, kişinin haz aldığı bir

37. *A.g.e.*, I, 78.

nesne olarak olumlu bir değere sahiptir; ve bu fahişeler –gündelik dilde bu kişiler kimi zaman "işçi" olarak adlandırılır– o hazları sunmak için vardır. Bunlar "hiçbir şeyi reddetmeden kendilerini sunarlar." Bununla birlikte, bu tür kadınlarla görüşmek "bir miktar utanca" –utanca ve sarfiyata– da neden olur; bu da onları temsil eden rüyanın habercisi olduğu olayın değerini biraz düşürür. Ama asıl olumsuz değeri devreye sokan, fuhşun yapıldığı yerdir: Bunun da iki nedeni vardır; birincisi dilbilimsel düzeyde yer alır: Her ne kadar genelev, atölye ya da dükkân anlamına gelen bir terimle (*ergasterion*) belirtiliyorsa da –bu durum, söz konusu yere olumlu anlamlar yükler– bu yer, tıpkı mezarlık gibi "herkesin yeri", "ortak yer" olarak da adlandırılır. İkinci nedene gelince, bu, filozofların ve hekimlerin cinsel ahlâkında da sık sık değinilen bir noktaya ilişkindir: Meninin gereksiz yere sarf edilmesi, resmi eşin sağlayabileceği soy verme gibi bir yararı olmaksızın yitmesi. İşte bu iki nedenden dolayı, rüyada fahişeye gitmek, ölümün habercisi olabilir.

Resmi eş-metres-fahişeden oluşan klasik üçlemeye ek olarak, Artemidoros ayaküstü tanışılan ve bir anlık ilişkide bulunulan kadınlara da değinir. Bu durumda, rüya, temsil ettiği kadın "toplumsal" olarak ne değer taşıyorsa, gelecek için benzer bir değerin habercisidir: Kadın zengin, iyi giyimli, takılarla süslüyse, gönüllüyse, rüya talihli bir şey vaat eder. Kadın yaşlı, çirkin, yoksulsa ve gönüllü olarak kendisini sunmuyorsa, rüya olumsuzdur.

Ev, sahibine bir başka cinsel partner kategorisi daha sunar: Hizmetkârlar ve köleler. Bu durumda, doğrudan sahip olma söz konusudur; kölelerin zenginliği çağrıştırması benzeşme dolayımıyla olmaz; kendileri zenginliğin bir parçasıdır. Dolayısıyla, rüyasında bu türden bir kişiden haz almak, "sahip olunan şeylerden haz alınacağı, olasılıkla o şeylerin daha da büyük ve görkemli bir hal alacağı" anlamına gelir. Bir hak kullanılır; sahip olunan mülklerden yararlanılır. Dolayısıyla bunlar, bir statü ve bir meşruluğu çağrıştıran olumlu düşlerdir. Tabii ki partnerin cinsiyeti, yani kız ya da erkek olması, önemli değildir, esas olan köle olmasıdır. Buna karşılık, Artemidoros önemli bir ayrımın altını çizer: Bu da düş görenin cinsel edimde aldığı konumdur; yani etkin ya da edilgen olmasıdır. Hizmetkârının "altında" bulunmak, düşünde toplumsal hiyerarşiyi devirmek, kötüye alamettir; aşağı tabakadan kişinin bir hasara yol açacağı ya da efendisini küçük göreceği anlamına gelir. Burada doğaya karşı bir kabahatin değil de, toplumsal hiyerarşilerin ihlalinin ve doğru güç dengelerinin tehdidinin söz konusu olduğunu belirten Artemidoros, bu arada, düş gören kişiye, bir düşmanının, öz

ağabeyinin ya da erkek kardeşinin sahip olduğunun görülmesinin de olumsuz bir değer taşıdığının altını çizer (zira bu durumlarda da eşitlik bozulmuştur).

Sonra ilişkiler grubu gelir. Evli olmayan ve zengin bir tanıdık kadınla ilişkinin söz konusu olduğu düş olumludur; çünkü kendini sunan bir kadın yalnızca bedenini vermez, "bedenine ilişkin" şeyleri, o bedeniyle birlikte getirdiği şeyleri de (giysiler, takılar ve genel olarak sahip olduğu tüm maddi şeyler) verir. Ama eğer kadın evliyse rüya olumsuzdur, çünkü kadın kocasının iktidarına tabidir; yasa, o kadına ulaşılmasını yasaklar ve zinayı cezalandırır; bu durumda, rüya gören kişi de, gelecekte bu türden cezalara hazırlıklı olmalıdır. Bir erkekle ilişkide bulunulduğuna ilişkin rüya görülür mü? Eğer düş gören kadınsa (met- 323
nin, kadınların düşlerini dikkate alan ender bölümlerinden biri budur), rüya, her halükârda olumludur çünkü kadının doğal ve toplumsal rollerine uygundur. Ama eğer söz konusu olan, başkasının kendisine sahip olduğunu düşünde gören bir erkekse, rüyanın olumlu ya da olumsuz olma özelliğini ayırt etmeye yarayacak olan öğe ilişkide bulunan iki kişinin statüsüne bağlıdır: Eğer sahip olan daha yaşlı ve daha zenginse rüya olumludur (bu bir ödül vaadi olarak görülür); eğer etkin partner rüyayı görenden genç ve daha yoksulsa –ya da yalnızca daha yoksulsa– bu harcama yapılacağını işaret eder.

Yasaya uygun son rüya kümesi ise mastürbasyonla ilgili olandır. Bu tür rüyalar sıkı sıkıya kölelik temasıyla bağıntılıdır: Çünkü, söz konusu olan, insanın kendi kendine hizmet etmesidir (eller, efendi durumundaki cinsel organın talebine itaat eden hizmetkârlar gibidir); bir başka neden de köleyi kırbaçlama anlamında kullanılan "direğe bağlama" deyiminin aynı zamanda da cinsel organın sertleşmesi anlamına gelmesiyle bağıntılıdır. Rüyasında efendisine mastürbasyon yaptığını gören bir köle, gerçekte efendisi tarafından kırbaçlanma cezasına çarptırılmıştır. "Yasaya uygun" olan şeylerin aşırı derecede geniş bir alan kapladığını görüyoruz. Bu alan, karıkoca ilişkilerini, bir sevgiliyle olan ilişkileri, bir başka erkekle etkin ya da edilgen konumda ilişkiyi, hatta mastürbasyonu da kapsar.

2. Buna karşılık, Artemidoros'un "yasaya karşı" olarak değerlendirdiği alan, esas olarak, ensest alanıdır.[38] Üstelik, ensest de en dar anlamında, yani ana baba ile çocukların ilişkisi anlamında kullanılır. Kız ve erkek kardeşler arasındaki enseste gelince, eğer bu ilişki bir kız kardeşle bir erkek kardeş arasında geçiyorsa baba-kız ilişkisiyle bir tutulur; buna karşılık, iki erkek kardeş arasındaysa, Artemidoros bunu *ka-*

38. *A.g.e.*, I, 79-80.

ta nomon grubuna mı, yoksa *para nomon* grubuna mı dahil edeceği konusunda tereddüttedir. Nitekim bu tür ilişkiden, her iki grup bağlamında da söz eder.

Bir baba rüyasında kızı ya da oğluyla cinsel ilişkide bulunduğunu görürse, bunun anlamı hemen her zaman olumsuzdur. Bunun doğrudan doğruya fiziksel nedenleri olabilir: Çocuk çok küçükse –beş ya da on yaşından küçük– böylesi bir edimin yaratacağı fiziksel hasar, çocuğun öleceğine ya da hastalanacağına alamettir. Çocuk daha büyükse, rüya yine de olumsuzdur, çünkü olanaksız ya da felakete yol açacak bir ilişkiyi devreye sokar. Oğluyla orgazm olmak, tohumunu oğluna "harcamak", gereksiz bir edimdir: İnsana hiçbir yarar sağlamayacak olan bo-
324 şu boşuna bir yorgunluktur bu; dolayısıyla da büyük bir para kaybını haber verir. Eğer oğul iyice büyüdüğünde, yani babayla oğulun her birinin yönetmek isteyeceği tek bir çatı altında çalışmaksızın oturmaları olanaksız olduğunda onunla birleşme görülüyorsa, bu rüya, muhakkak, kötüye alamettir. Bu tür rüyalar ancak bir tek durumda olumludur: Baba oğluyla bir yolculuğa çıkıyorsa, dolayısıyla, onunla birlikte bir iş yapacaksa; bununla beraber eğer bu türden rüyalarda, baba edilgen durumdaysa (rüyayı gören, ister oğul olsun, ister baba), bunun anlamları ölümcüldür: Hiyerarşi düzeni, egemenlik ve etkinlik kutupları tersine çevrilmiştir. Oğulun cinsel olarak babaya "sahip olması", düşmanlığın ve çatışmanın habercisidir.[39] Bir erkeğin kızıyla birleştiğini görmesi de iyi değildir. Kızın bedenine "harcanan" tohum, o kız günün birinde evleneceği, dolayısıyla da babasının tohumunu bir başka erkeğe götüreceği için, büyük bir yitimin habercisidir. Ya da, kız eğer evliyse, böyle bir ilişki, kızın kocasını terk edip baba evine döneceğine, dolayısıyla da nafakasının sağlanması gerektiğine işaret eder; bu tür bir rüya, ancak kızın babası yoksulsa ve kız zengin olarak baba evine dönebilecek, dolayısıyla da babasının nafakasını sağlayacak durumdaysa olumlu olarak görülür.[40]

Tuhaf bir biçimde, anneyle ensest (Artemidoros bunu hep ana-oğul ensesti olarak düşünür, ana-kız ensestine hiç değinmez) çoğunlukla olumlu alametler taşır. Buradan hareketle, Artemidoros'un tanı değeriyle ahlâksal değer arasında kurduğu ilinti ilkesini göz önünde bulundurarak ana-oğul ensestinin temelde kınanacak bir ilişki olmadığı söylenebilir mi? Yoksa bunu Artemidoros'un açıkladığı genel ilkelere getirilen bir istisna olarak mı kabul etmek gerekir? Artemidoros'un ana-

39. Bununla birlikte, IV. kitabın dördüncü bölümünde dile getirilen bir yoruma göre, bir erkeğin oğlunun içine girmesi ve bundan haz duyması onun yaşayacağının, acı duyması ise öleceğinin belirtisidir. Artemidoros, bu durumda, anlamı belirleyenin hazzın ayrıntısı olduğunu söyler.

40. *Clef des songes* (*Rüyaların Yorumlanması*), I, 78.

oğul ensestini ahlâksal olarak mahkûm ettiği kuşku götürmez. Ama anayı bir tür model, çok sayıda toplumsal ilişki ve etkinlik biçiminin bir tür matrisi olarak görmekle buna büyük ölçüde olumlu tanı değerleri yüklemesi dikkat çekicidir. Ana, meslektir; dolayısıyla, onunla birleşmek insanın mesleğinde başarı ve zenginlik kazanması anlamına gelir. Ana, vatandır; onunla ilişki kurduğunu gören, eğer sürgündeyse vatanına döneceğini ya da siyasal yaşamında başarı kazanacağını öngörmelidir. Ana, bir de, insanın içinden çıktığı verimli topraktır: Eğer rüya gören kişi, bu ensest düşü sırasında mahkemede işi varsa, dava konusu mülkün sahipliğine hak kazanacak, eğer çiftçiyse çok bol ürün alacak demektir. Ancak hastalar için durum tehlikelidir: Toprak ananın içine girmek ölüm anlamına gelir.

3. "Doğaya karşı" edimler, Artemidoros'ta birbirini izleyen iki gelişmeye sahne olur: Birincisi, doğanın saptadığı konumdan uzaklaşan kişiye ilişkindir (ve bu gelişme, ensest düşlerinin yorumuna ek olarak ortaya çıkar); diğeri ise, partnerin kendi "doğası"ndan ötürü edimin doğa karşıtı karakterini belirlediği ilişkilere aittir.[41]

Artemidoros, ilkesel olarak, doğanın her canlı türü için açıkça belirlenmiş bir cinsel edim biçimi saptadığı varsayımından hareket eder: Bu hem doğal, hem de "tek" konumdur; hayvanlar için de bu durum aynıdır. "At, eşek, keçi, öküz, geyik ve diğer dört ayaklılar gibi kimi hayvanlar, dişileri arkadan sararlar. Kimileri ise –engerek, güvercin ya da gelincik gibi– önce ağızlarını birleştirirler. Dişi balıklar, erkeğin attığı spermleri toplarlar." Aynı biçimde, doğa insanlara da çok kesin bir birleşme biçimi vermiştir: Bu, erkeğin kadının üzerine uzandığı yüz yüze birleşmedir. Bu biçimde olduğunda, cinsel ilişki tam bir sahiplenme edimidir: "İtaat etmesi" ve "rıza göstermesi" koşuluyla, erkek "eşinin tüm bedeni"nin sahibidir. Geri kalan tüm konumlar, "ölçüsüzlüğün, ılımlılığa yüz çevirmenin ve sarhoşluğun neden olduğu doğal aşırılıkların icadıdır." Bu doğal olmayan ilişkiler, her zaman hatalı toplumsal ilişkilerin (kötü ilişkiler, düşmanlık) belirtisi ya da ekonomik açıdan zor bir dönemin (insan rahatsızdır, "sıkıntıda"dır) habercisidir.

Artemidoros, cinsel edimin bu "çeşitlemeleri" arasında oral erotizme özel bir yer ayırır. Bu edim büyük bir şiddetle kınanır ve bu antikçağda çok sık görülen bir tutumdur[42]. Bu edim, düşteki tasarımı, ancak düş görenin mesleki etkinliğine (eğer konuşmacıysa, flüt çalıyorsa ya da retorik öğretmeniyse) gönderme yaptığı takdirde olumlu bir anlam

41. *A.g.e.*, I, 79–80.
42. P. Veyne, "L'homosexualité à Rome" (*Roma'da Eşcinsellik*), *L'Histoire*, Ocak 1981, s. 78.

kazanan "iğrenç bir edim", "ahlâksal bir suç"tur; tohumun boşuna harcanması olan bu uygulama, düşte de gereksiz bir harcamanın habercisidir. Doğaya uygun olmayan ve sonrasında öpüşmeyi ya da birlikte yemek yenmesini engelleyici niteliği olan bu edim, ayrılmanın, düşmanlıkların, kimi zaman da ölümün alametidir.

Ancak cinsel ilişki bağlamında, doğa dışı davranmanın başka biçimleri de vardır: Bunlar partnerlerin doğasıyla bağlantılıdır. Artemidoros beş olasılıktan söz eder: tanrılarla ilişki, hayvanlarla ilişki, ölülerle ilişki, kendi kendine ilişki ve kadın kadına ilişki. Son iki kategorinin doğa dışı ilişkiler arasında yer alması, diğerlerinden daha tuhaf bir durumdur. Kendi kendine ilişki mastürbasyon olarak anlaşılmamalıdır; çünkü mastürbasyona "yasaya uygun" edimler arasında değinilmiştir. Kendi kendiyle doğa dışı ilişkide söz konusu olan, erkeğin cinsel organını kendi bedenine sokması, kendi organını öpmesi, organını ağzına almasıdır. Birinci türden rüyalar yoksulluğun, zavallılığın ve acının habercisidir; ikincisi, eğer rüya görenin çocuğu yoksa, çocuklarının olacağını, ya da eğer çocukları uzaktaysa, geri döneceklerini belirtir; sonuncusu ise çocukların öleceğine, rüya görenin karıları ve sevgililerinden yoksun kalacağına (çünkü insan kendini tatmin ediyorsa, kadınlara gereksinmez) ya da aşırı bir yoksulluğa uğrayacağına alamettir.

Erkek erkeğe ilişki diğer bölümlerde (esas olarak da yasaya uygun edimler bölümünde) incelenirken, kadın kadına ilişkinin neden "doğaya karşı" edimler kategorisinde yer aldığı düşünülebilir. Bunun nedeni, herhalde, Artemidoros'un bu konuda dikkate aldığı ilişki biçimi olan duhuldür: kadın, herhangi bir yapay nesneyle erkek rolüne el koyar, haksız yere onun konumunu alır ve diğer kadına sahip olur. İki erkek arasındaysa, erkekliğin en âlâ edimi olan duhulün kendisi –duhul edilen açısından utanç verici ya da uygunsuz olarak değerlendirilebilirse de– doğanın ihlali sayılmaz. Buna karşılık, iki kadın arasında her bir kadının doğasına aykırı olarak ve yapaylıklara başvurularak yapılan böylesi bir edim, tıpkı insanın bir tanrı ya da bir hayvanla ilişkisi kadar doğa dışıdır. Düşünde bu edimleri görmek, kişinin boş etkinlikleri olacağının, kocasından ayrılacağının ya da dul kalacağının belirtisidir. İkisi arasındaki ilişki, kadınlara ait "gizler"in aktarılması ya da bilinmesi anlamına da gelebilir.

Artemidoros'un cinsel rüyalara ilişkin tüm çözümlemesini belirleyen iki konunun altını çizmek gerekir. Öncelikle, rüya gören kişi her zaman kendi rüyasında mevcuttur; Artemidoros'un deşifre ettiği cinsel imgeler, hiçbir zaman rüya görenin seyircisi olduğu ve gözünün önünde ama ondan bağımsız bir biçimde gerçekleşen basit düşlemler değildir. Rüyayı gören mutlaka o edimlere katılır, hem de asıl edimci olarak... Gördüğü, cinsel etkinlikte bulunan kendisidir: Bir edimi rüyasında gören özneyle, rüyada görüldüğü biçimiyle o edimin öznesi olan kişi arasında tam çakışma vardır. Öte yandan, Artemidoros'un, tüm yapıtında, cinsel edim ya da hazları imlenen ya da beklenen öğeler olarak pek az ele aldığı görülür; rüyadaki herhangi bir imgenin, gelecekteki bir cinsel edimin ya da herhangi bir hazdan yoksun kalmanın işareti olarak sunulması pek enderdir.[43] Buna karşılık, bu edimler, incelediğimiz üç bölümde rüyanın bileşenleri ve haber verici öğeler olarak çözümlenmiş ve kümelendirilmiştir; Artemidoros bu edimleri yalnızca "imlenen" açısından ele alır, hemen hemen hiç "imleyen" olarak incelemez; bunlar anlam değil, imgedir; temsil edilen olaylar değil temsilin kendisidir. Dolayısıyla Artemidoros'un yorumu, cinsel edimin failiyle rüyayı gören kişi arasında çizilen ve böylelikle özneden özneye giden çizgi üzerinde yer alacaktır; böylece yorum çalışmasının amacı, öznenin, cinsel edimi ve rüyasında kendi kendisini tasarladığı biçimiyle edindiği rolden yola çıkarak, rüya gören kişinin uyanıp yaşama geri döndüğünde başına gelecekleri deşifre etmektir. 327

Henüz ilk bakışta, Artemidoros'un yorumunun, çok düzenli olarak cinsel rüyalarda toplumsal bir anlam bulduğu görülür. Kuşkusuz, bu tür rüyaların, sağlık konusunda olacak bir şeyi –hastalık ya da iyileşme– haber verdiği de olur; kimi zaman ölümün de habercisidirler. Ama çok daha geniş bir oranda, bu rüyalar, iş yaşamında başarı ya da başarısızlık, zenginleşme ya da yoksullaşma, ailenin varsıllaşması ya da yoksullaşması, kârlı ya da kârsız bir girişim, olumlu birliktelikler ya da talihsiz ilişkiler, kavgalar, rekabetler, barışmalar, kamu yaşamındaki kariyerde şansın iyi ya da kötü gitmesi, bir sürgün, bir hüküm giyme gibi olaylara gönderme yaparlar. Cinsel düş, rüya görenin toplumsal yaşamdaki yazgısının habercisidir: Cinsel sahnedeki fail, rüya görenin aile, meslek, iş yaşamı ve site yaşamında sahip olacağı rolü önceler.

Bunun ardında her şeyden önce iki neden vardır. Bunlardan ilki,

43. Kimi durumlarda, örneğin IV. kitaptaki 37., 41., 46. ve 66.; V. kitaptaki 24., 44., 45., 62., 65., 67. ve 95. bölümlerde, cinsel öğeler rüyanın imleneni olarak ortaya çıkar.

son derece geneldir: Artemidoros'un fazlasıyla kullandığı dilin bir niteliğiyle bağlantılıdır. Gerçekten de Yunancada –tıpkı, farklı düzeylerde pek çok dilde olduğu gibi– kimi terimlerin cinsel anlamlarıyla iktisadi anlamları arasında son derece belirgin bir karmaşıklık vardır. Örneğin bedeni belirten *soma* sözcüğü, aynı zamanda zenginliklere ve mülklere de göndermede bulunur; bir bedene "sahip olmak"la, zenginliklere sahip olmak[44] arasındaki eşdeğerlik olasılığı buradan kaynaklanır. *Ousia* cevherdir, mal varlığıdır, ama aynı zamanda da tohum ve meni anlamına gelir: Meni yitimi, mal varlığının yitimi anlamını taşıyacaktır[45]. *Blabe*, hasar, mal-mülk yitimi, para yitimi demek olduğu gibi, kişinin bir şiddete maruz kalması ve cinsel ilişkide edilgen nesne
328 durumunda olması anlamına da gelir.[46] Artemidoros, borçlara ilişkin söz dağarının çokanlamlılığıyla da oynar: Kişinin bir ödeme yapma zorunluluğunu ve kurtulmaya çalışmasını imleyen sözcükler, aynı zamanda cinsel gereksinimin kişiyi sıkıştırdığı ve kişinin bu gereksinimi tatmin ederek o baskıdan kurtulduğu anlamını da taşır: Erkek cinsel organını belirten *anagkaion* terimi bu anlamların buluşma noktasında yer alır.[47]

Artemidoros'un cinsel rüyalarda toplumsal anlamlar bulmasının bir başka nedeni de, asıl ve çok özel hedefiyle bağlantılıdır: Bu, temelinde, erkeklerin, erkekçe yaşamlarını en iyi biçimde sürdürmeleri için düşünülmüş bir erkek kitabıdır. Gerçekten de rüyaların yorumunun sadece basit bir kişisel merak olayı olarak düşünülmediğini anımsamamız gerekir; bu yorum, kişinin yaşamını yönetmesi ve olacak olaylara kendini hazırlaması için yararlı bir çalışmadır. Geceler günlerin nasıl olacağını söylediğine göre, erkeğin, bir erkek, bir evin efendisi, bir aile babası olarak yaşamını gerektiği gibi sürdürmesi için geceleri ortaya çıkan rüyaları deşifre etmeyi bilmesi iyi olacaktır. Artemidoros'un yapıtlarının bakış açısı budur: Sorumlu erkeğin, evin efendisinin, gündelik yaşamında o yaşamı önceden haber veren imlere göre davranabilmesi için birer rehberdir onun kitapları. Dolayısıyla da onun düşlerdeki imgelerde bulmaya çabaladığı şey, işte o aile yaşamının, iktisadi ve toplumsal yaşamın dokusudur.

---

44. *A.g.e.*, II, 77. Sahip olmak (içine girmek) ve sahip olmak (kazanmış olmak) arasındaki eşdeğerlik açısından, ayrıca, bkz. IV, 4.
45. *A.g.e.*, I. 78.
46. *A.g.e.*, I, 78. Ayrıca bkz. IV, 68: Burada, kişinin rüyasında köprü olduğunu görmesi fuhuş yapacağı anlamına gelir: "Eğer bir kadın ya da güzel bir oğlan rüyasında köprüye dönüştüğünü görürse, fahişe olacaktır ve üzerinden birçok kişi geçecektir." "Zengin bir adam böyle bir rüya görmüş ve 'alçak düşürüldüğü, adeta yerlerde süründürüldüğü' bir durumla karşı karşıya kalmıştır."
47. *A.g.e.*, I, 79; ayrıca, bkz. I, 45.

Ama iş bununla bitmez: Yorum pratiği, Artemidoros'un söylemindeki biçimiyle, bizzat cinsel düşün bir toplumsal olay olarak algılandığını, geliştirildiğini ve çözümlendiğini gösterir; bunlar, meslek, mal varlığı, aile, siyasal kariyer, statü, dostluk ve korunma alanlarında "iyiyi de kötüyü de" haber veriyorlarsa, bunun nedeni, temsil ettikleri cinsel edimlerin onunla aynı öğelerden oluşmasındandır. Artemidoros'un çözümleme yöntemleri izlendiğinde, *aphrodisia* rüyalarının şan ya da bozgun, toplumsal başarı ya da başarısızlık terimleriyle yorumlanmasının bu iki alan arasında bir tür ortak temelin mevcudiyetini varsaydığı görülür. Bu durum iki düzeyde ortaya çıkar: Birincisi, çözümlemenin malzemesi olarak kullanılan rüya öğeleri, ikincisi de bu öğelere bir anlam (bir teşhis "değer"i) verilmesine olanak sağlayan ilkeler düzeyidir.

1. Artemidoros'un, ele aldığı ve çözümlemesiyle anlamlı kıldığı, cinsel rüyanın hangi veçheleridir?

Öncelikle kahramanlar... Örneğin, Artemidoros, rüya görenin ne yakın ya da uzak geçmişini, ne ruh halini, ne de genel olarak tutkularını dikkate alır; dikkate aldığı toplumsal özelliklerdir. Mensup olduğu yaş grubu, iş sahibi olup olmadığı, siyasal sorumluluklarının olup olmadığı, çocuklarını evlendirmeye çalışıp çalışmadığı, bir yıkımın ya da yakınlarının düşmanlığının tehdidinde olup olmadığı, vb. Rüyada temsil edilen partnerler de "kahraman" olarak değerlendirilir; kişinin Artemidoros tarafından yorumlanan düş dünyası, hiçbir fiziksel özelliği olmayan ve rüya görenin kendisiyle de pek fazla duygusal ya da tutkusal ilişkisi olmayan bireylerle doludur; bunlar ancak toplumsal profilleriyle ortaya çıkarlar: Gençler, yaşlılar (en azından rüya gören kişiden daha genç ya da daha yaşlı biçiminde), zenginler ya da yoksullar; zenginlik getiren ya da armağan talep eden kişiler; gönül okşayan ya da alçaltıcı ilişkiler; boyun eğmenin uygun olduğu "üst" ya da yasal olarak kendilerinden yararlanılabilecek "ast"lar; hane halkı ya da dışarıdakiler; özgür erkekler, kocasının gücü olan kadınlar, köleler ya da meslekten fahişeler.

Bu kahramanlarla rüya gören arasında olup bitenlere gelince, bu konuda Artemidoros'un sadeliği dikkate değer. Okşayışlar, karmaşık durumlar, fanteziler yoktur; topu topu temel bir biçimin, yani duhulün çevresinde olup biten birkaç çok basit çeşitleme söz konusudur. Cinsel pratiğin bizzat özünü oluşturan, ya da en azından onun ele alınmasına değecek ve rüyanın çözümlenmesine anlam verecek olan şey duhuldür. Cinsel edimleri niteleyen şey, çeşitli bölümleriyle bedenden ve nitelik-

leri ve yoğunluklarıyla hazdan çok, birkaç pozisyon çeşitlemesi, özellikle de etkinlik ve edilgenlik biçiminde ayrıştırılan iki kutbuyla duhuldür. Artemidoros'un rüyalar konusunda usanmadan sorguladığı konu, kimin kimin içine girdiğidir. Rüya gören özne (neredeyse her zaman erkek) etkin midir, edilgen mi? Duhul eden, egemen olan, haz alan mıdır, yoksa itaat eden ve sahip olunan mı? İster bir oğul ya da bir babayla, ister bir ana ya da bir köleyle ilişki söz konusu olsun, değişmez bir biçimde her zaman ortaya atılan soru (tabii eğer gizli bir biçimde çözümü verilmemişse) duhulün nasıl gerçekleştiğidir. Ya da daha doğrusu duhulde öznenin konumunun ne olduğudur. "Lezbiyen" düşlerine değin, tüm düşler, bu bakış açısından ve yalnızca bu bakış açısından sorgulanır.

Öte yandan –cinsel etkinliğin kalbi, yorumun hammaddesi ve düşün anlamının merkezi olan– bu duhul edimi, dolaysız bir biçimde, toplumsal bir sahneleme dahilinde algılanır. Artemidoros, cinsel edimi özellikle bir üstünlük ya da alçalmışlık oyunu olarak görür: Duhul, partnerleri bir egemenlik ve itaat konumuna sokar; bir açıdan utku, diğer açıdan bozgundur o; ortaya çıkarılan statü ya da zorunlu olarak katlanılan bir durumdur; yararlanılan bir avantaj ya da parsasını başkalarının toplamasına izin verilen bir durumun kabulüdür. Bu da, bizi cinsel edimin ikinci veçhesine götürür: Artemidoros, cinsel edimi, aynı zamanda harcama ve kârın söz konusu olduğu "iktisadi" bir oyun olarak görür; kâr alınan hazlar, yaşanan hoş duyumlardır; harcama ise, edim için gerekli enerjinin, yani tohumun, o değerli ve yaşamsal maddenin yitirilmesi ve bunun ardından gelen yorgunluktur.

Artemidoros'un, çözümlemesini geliştirmek için çeşitli olası hareketlerden ya da bu hareketlere eşlik eden duyumlardan kaynaklanabilecek pek çok değişkenden ve düşün temsil edebileceği birçok tablodan çok daha fazla üzerinde durduğu şeyler, bu "stratejik" egemenlik ve itaat oyunu, bir de "iktisadi" oyun olarak gördüğü duhule ilişkin öğelerdir.

Bu öğeler, bize, kendi görüş açımızdan baktığımızda yetersiz, şematik, cinsel açıdan "renksiz" görünebilirler. Ama bunların toplumsal olarak belirgin öğeler üzerine çözümlemeleri zenginleştirdiklerini de belirtmeliyiz; Artemidoros'un çözümlemesi toplumsal sahneden alınan kahramanları ortaya çıkarır ve bu kahramanlar geldikleri toplumsal sahnenin tüm özelliklerini halen üzerlerinde taşımaktadırlar; sonra, aynı çözümleme, bu kahramanları, hem fiziksel bağlantılar, hem üst-ast ilişkileri, hem de harcama ve kâra ilişkin iktisadi etkinlikler alanında konumlanan temel bir edimin çevresinde görevlendirir.

2. Bu şekilde ele alınan ve çözümleme için uygun hale getirilen bu öğelerden hareketle, Artemidoros, cinsel düşün "değer"ini nasıl oluşturacaktır? Burada, yalnızca alegorik biçimde açıklanan olayın türünü değil, asıl olayın –pratik bir çözümleme açısından temel veçhe olan– "niteliğini", yani özne açısından olumlu ya da olumsuz olma özelliğini dikkate almak gerekir. Yazarın yönteminin temel ilkelerinden birini anımsayalım: Rüyanın tanı açısından niteliği (yani rüyada haberi verilen olayın olumlu ya da olumsuz olma durumu), haberi veren imgenin değerine (yani rüyada temsil edilen edimin iyi ya da kötü olma niteliğine) bağlıdır. Oysa, çözümleme ilerledikçe ve verilen örnekler arttıkça, Artemidoros açısından "olumlu değer"le yüklü cinsel edim, ille de yasanın izin verdiği, kamuoyunun onurlandırdığı, geleneğin kabul ettiği bir cinsel edim değildir. Elbette birtakım belli başlı şeylerin çakıştığı görülür: İnsanın kendi karısı ya da sevgilisiyle ilişkisi olduğunu görmesi iyidir. Ancak farklılıklar, hem de önemli farklılıklar da yok değildir: Anneyle ensest düşünün olumlu değere sahip olması, bunların en çarpıcısıdır. Şunun düşünülmesi gerekir: Cinsel edimleri nitelendirmedeki bu farklı biçim, bu edimlerin, gerçekte kınanması gerekirken, "rüya bağlamında" ve rüya gören açısından "iyi" olduklarını söyleme olanağı veren farklı ölçütler nelerdir? Anlaşıldığı kadarıyla, rüyada görülen bir cinsel edimin "değer"ini oluşturan, rüya gören kişinin cinsel rolüyle toplumsal rolü arasında kurulan ilişkidir. Daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, Artemidoros, rüya görenin, partneriyle, toplumsal ve cinsellik dışı yaşamda olması gereken ilişkisinin gerektirdiği duruma uygun olarak cinsel etkinlikte bulunduğu rüyayı "olumlu" ve iyi tanılar barındıran bir rüya olarak kabul eder: Rüyadaki cinsel ilişkiyi niteleyen, "uyanıklık halindeki" toplumsal ilişkiyle uygunluğudur.

Düşte görülen cinsel edimin, "iyi" olması için, genel bir "eşbiçimlilik" ilkesine uyması gerekir. Şematik bir biçimde açıklamayı sürdürdüğümüz takdirde, ilkenin iki biçime büründüğünü söyleyebiliriz: Bir "konu benzerliği" ilkesi ve bir "iktisadi uygunluk" ilkesi biçimine. Bu ilkelerden ilkine göre, cinsel edim, ancak rüya gören özne, cinsel etkinlikte bulunduğu partneriyle (ya da aynı cinsten bir partnerle), gerçekte sahip olacağına uygun bir konumdaysa, iyidir: Böylece, insanın kölesiyle (ister kadın olsun ister erkek) ya da (yine kadın ya da erkek) bir fahişeyle; yine aynı seçimde genç ya da yoksul bir oğlanla, "etkin" konumda ilişkiye girmesi iyidir; buna karşılık kendinden daha yaşlı, daha zengin, vb. biriyle edilgen konumda ilişki kurması "iyi" olacaktır. Anayla ensest rüyası, işte bu eşbiçimlilik ilkesi doğrultusunda

olumlu değerlerle yüklüdür: Gerçekten de, bu tür rüyalarda, öznenin, kendisini doğurmuş ve beslemiş olan, dolayısıyla da, buna karşılık, kendisinin, tıpkı toprak, vatan, site gibi bakmak, onurlandırmak, hizmet etmek ve zenginleştirmek zorunda olduğu bir anayla etkin konumda olduğu görülür. Ancak, cinsel edimin düşte olumlu bir değere sahip olması için, aynı zamanda da bir "iktisadi uygunluk" ilkesine uyması gerekir; bu etkinliğin neden olduğu "harcama" ve getirdiği "kâr" uygun biçimde düzenlenmiş olmalıdır: Hem nicel olarak (az bir haz için fazla harcama yapmak iyi değildir), hem de yönelim açısından (geri verecek, yerine koyacak ya da yararlı olacak durumda bulunmayan kişilerle boş harcamalar yapılmamalıdır). Kölelerle cinsel ilişki rüyası

görmenin olumlu olmasını sağlayan bu ilkedir: Kişi, malını kullanmaktadır; işinde kâr etmek için satın alınmış olan şey, iş dışında, haz konusunda da kâr sağlamaktadır. Babanın kızıyla ilişkiye girdiği düşlere birçok anlam verilmesini sağlayan da budur: Kızın evli olup olmamasına, bizzat babanın dul olup olmamasına, damadın kayınpederden yoksul ya da zengin olmasına bağlı olarak, düş, ya çeyiz için yapılacak harcamayı, ya kızdan gelecek yardımı, ya da kızın boşanmasından sonra bakılmasının gerekliliğini imleyecektir.

Tüm bunları, Artemidoros'un cinsel düşlerin tanıya ilişkin değeri konusundaki yorumunu yönlendiren fikrin, cinsel düşlerin, doğaları gereği, toplumsal olan öğelerine (kahramanlar ve edimler) ayrıştırılması ve bu bağlamda çözümlenmesini ön plana çıkardığını söyleyerek özetlemek mümkündür. Ve bu yönlendirici fikir, cinsel edimlerin, rüya gören öznenin rüyada görülen edimin öznesi olarak, toplumsal özne konumunu sürdürme biçimi uyarınca nitelenmesinin bir biçimine işaret eder. Düş sahnesinde, cinsel fail (ki bu, her zaman için düş gören kişidir ve hemen her zaman yetişkin bir erkektir), düşünün iyi olması için, toplumsal fail rolünü sürdürmek zorundadır (o fiil, gerçek yaşamda kınanır cinsten olsa bile). Unutmayalım ki, Artemidoros'ta tüm cinsel düşler, kendisi tarafından rüya (*oneiros*) kategorisine sokulur, yani "olacak olan"ı söyler; dolayısıyla, olacak olan ve düşte "söylenen" durumunda olan, bir etkinlik öznesi olarak düş görenin konumuyla ilintilidir: etkin ya da edilgen, egemen ya da bağımlı, yenen ya da yenilen, "üstte" veya "altta", kâr eden ya da harcayan, kârlarını toplayan ya da birtakım şeyler yitiren, avantajlı bir durumda olan ya da hasara uğrayan. Cinsel düş, duhul ve edilgenliğin, haz ve harcamanın o küçük dramatürjisi bağlamında, öznenin, yazgının kendisine hazırlamış olduğu var olma kipini dile getirir.

Belki bunu onaylamak amacıyla, *Rüyaların Yorumlanması*'ndan,

bireyi cinsel ilişkide etkin bir özne olarak kuran şeyle, onu toplumsal etkinlikler alanında konumlandıran şey arasındaki iletişime pek güzel işaret eden bir bölümü aktarabiliriz. Sözünü ettiğimiz, kitabın başka bir bölümünde yer alan ve rüyalarda bedenin çeşitli bölümlerinin anlamına ilişkin olan bir metindir. Erkek cinsel organı –*anagkaion* olarak adlandırılır ("gerekli" öğe, gereksinimleri bizi sıkıştıran ve gücünden dolayı bizim başkalarını sıkıştırdığımız öğe)– bireyin, sitede ve dünyadaki bir dizi ilişkisi ve etkinliğini imler; bunlar içinde aile, zenginlik, konuşma etkinliği, statü, siyasal yaşam, özgürlük, en sonunda da bizzat bireyin adı vardır. "Erkeklik organı ana babayla bir tutulur, çünkü üreme ilkesini elinde tutar; aşka ilişkin şeylere özgü olduğu için karı ya da sevgiliyle; tüm ailenin kökensel nedeni erkeklik organına bağlı olduğu için erkek kardeşler ve kan bağı olan tüm aile bireyleriyle; yine kökeninde yer aldığından dolayı güç ve bedensel erkeklikle; söyleme oranla daha fazla üreme yetisine sahip olduğundan dolayı söylemler ve eğitimle bağlantılandırılır... Bunun dışında, erkeklik organı, kâr ve kazançla da bir görülür çünkü kimi zaman gergin, kimi zaman gevşektir ve hem temin etme, hem de salgılama gücü bulunur (...). Yoksulluk ve tutsaklıkla da özdeşleşebilir çünkü adında 'dayatma' vardır ve dayatmanın simgesidir. Ayrıca yüksek bir rütbenin neden olduğu saygıya da alamet olabilir, çünkü kendisine 'saygı' adı da verilir (...) Eğer organ bir değil de iki görülürse, eş ve sevgili dışında her şeyin iki katına çıkacağı anlamına gelir; eş ve sevgili konusundaki kısıtlamanın nedeni, aynı anda iki organdan birden yararlanılamayacağından, bu durumun tersine kısıtlayıcı olmasıdır. Birisini tanıyorum, köleyken düşünde üç erkeklik organı birden olduğunu görmüştü. Azat edildi ve tek bir ada sahip olacakken üç ada birden sahip oldu, çünkü asıl adına, kendisini azat eden iki kişinin de adını ekledi. Ama böyle bir olay bir kez oldu. Halbuki rüyaları ender olaylara göre değil, sıklıkla olan durumlara göre yorumlamak gerekir."[48]

Görüldüğü gibi erkeklik organı tüm bu hâkimiyet kurma etkinliklerinin kavşak noktasında yer alır: Kendisine boyun eğdiğimiz takdirde arzuları bizi köleleştireceğinden dolayı kendine hâkimiyetin, duhulü sağlayan organ olduğu için cinsel partnerler üzerindeki üstünlüğün; soy ve toplumsal etkinliği imlediğinden dolayı da tüm ayrıcalıkların ve statünün kavuşma noktasında konumlanır.

* * *

48. *A.g.e.*, I, 45.

Artemidoros'un cinsel rüyalara ayırdığı bölümlerin sunduğu görüntü, antikçağda pek yadırganmayan bir görüntüdür. Burada, kendisinden önceki dönemlerde ya da aynı çağda yer alan pek çok tanıklığın onaylayabileceği birtakım gelenek ve görenek öğelerine kolayca rastlanır. Erkek kahramanın temel nitelikteki konumuna ve cinsel ilişkilerde erkeğin rolüne verilen önemin damgasını taşıyan bir dünyadır bu. Evliliğin, cinsel hazlar açısından olabilecek en iyi çerçeve olması nedeniyle büyük ölçüde değer kazandığı bir dünya... Bu dünyada, evli erkeğin bir metresi olabilir; kız ya da oğlan, hizmetkârlarından da yararlanabilir erkek; fahişelerle de ilişki kurabilir. Son olarak da, yine bu dünyada erkekler arasındaki ilişkinin, kimi yaş ya da statü farklılıkları gözetildiği takdirde, gayet sıradan bir şey olarak görüldüğünü belirtelim.

Dikkat çeken bir başka şey de, koda ilişkin birçok öğenin var olduğudur. Ama bunların az sayıda ve oldukça belirsiz olduğunu da kabul etmek gerekir: Şiddetli iğrenme biçiminde kendini gösteren bazı büyük yasaklar, örneğin oral ilişki, kadınlar arası ilişki, özellikle de kadınlardan birinin erkek rolünü üstlenmesi; temelde ana babayla çocuklar arasındaki ilişki biçiminde anlaşılan ensestin pek kısıtlı bir tanımı; cinsel edimin yasal ve doğal bir biçimine yapılan gönderme. Ancak, Artemidoros'un metninde, izin verilen edimlerle yasaklanan edimler arasındaki sınıflandırmaların sürekli ve tam bir çizelgesine, doğadan gelen ile "doğaya karşı" olan arasında açık ve kesin bir ayrım çizgisine rastlanmaz. Özellikle de, bir cinsel edimin –en azından düş dahilinde ve gelecekten haber verme işlevi çerçevesinde– "niteliğini" saptamada en önemli ve en belirleyici olan şeyler bu kod öğeleri değildir.

Buna karşılık, bizzat yorumun izlediği yolda, cinsel edimleri ele almanın bir başka biçimini ve başka değerlendirme biçimlerini görebiliriz. Bunu da, biçimin kurala az ya da çok uygun olması bağlamında ele alınan edimden hareketle değil de, failden, failin varoluş biçiminden, kendi konumundan, başkalarıyla olan ilişkisinden ve başkalarına karşı sahip olduğu konumdan hareketle fark edebiliriz. Anlaşıldığı kadarıyla, ana sorun, edimlerin belli bir doğal yapı ya da olgusal bir düzenlemeye uygunluğuyla değil, öznenin "etkinlik tarzı" olarak adlandırabileceğimiz şeyle ve yine o öznenin, cinsel edimle kendi aile, toplum ve iktisadi yaşamının diğer veçheleri arasında kurduğu bağla ilintilidir. Çözümlemenin gidişi ve değerlendirme yöntemleri, edimden yola çıkarak cinsellik alanı, ya da izin verilen biçimleri kutsal, toplumsal ya da doğal yasalarca çizilmiş olan ten alanı gibi bir alana doğru gitmez; bir cinsel edimci olarak özneden, etkinlik gösterdiği yaşamın diğer alanlarına doğru ilerler; ve cinsel tutumun değerlendirilmesinde göz

önüne alınan ilkeler, tamamen değilse bile, geniş ölçüde bu farklı etkinlik biçimleri arasındaki ilişkinin içinde yer alır.

Klasik çağ metinlerinde ortaya çıktığı biçimiyle *aphrodisia*'nın ahlâksal deneyimine ilişkin ana niteliklere burada kolayca rastlanabilir. Artemidoros'un kitabı, ortaya bir etik koymadığından ve bunun yerine düşleri yorumlamak için cinsel hazları algılama ve yargılama konusunda kendi yaşadığı çağda geçerli olan bir yöntemi kullandığından dolayı, bu deneyim biçiminin sürekliliği ve sağlamlığını onaylar durumdadır.

Bununla birlikte, bizatihi cinsel pratikler üzerine düşünmeyi ve özneye, tutumları konusunda öğütler ve birtakım varoluş kuralları vermeyi amaçlayan metinlere baktığımızda, IV. yüzyıl felsefesinde dile gelmiş olan ölçülülük öğretilerine oranla bazı değişikliklerin olduğu görülür. Burada söz konusu olan kopmalar mı, kökten değişimler mi yoksa yeni bir haz deneyimi biçimi midir? Kuşkusuz hiçbiri değil. Yine de belli bir yön değişimi vardır: Cinsel tutuma daha fazla ilgi gösterilmesi, bu konuda daha çok kaygı duyulması, evliliğe ve evliliğin gereklerine daha çok önem verilmesi, oğlanlarla aşka daha az değer verilmesi, kısacası biraz daha katı bir stil söz konusudur. Ağır bir evrim söz konusudur burada. Ancak gelişen, belirginleşen ve güçlenen temalar aracılığıyla başka türden bir dönüşümün olduğu gözlenebilir: Bu dönüşüm, ahlâksal düşüncenin öznenin kendi cinsel etkinliğiyle olan ilişkisini tanımlama biçimine ilişkindir.

II
Kendilik* kültürü

Hazlara ilişkin bir sakınım, bunların aşırılığının beden ve ruhtaki etkilerinin vurgulanması, evliliğin ve evlilik yaşamına ilişkin gereklerin değer kazanması, oğlanlarla aşka yüklenen tinsel anlamlardan uzaklaşma: Tüm bunlar, iki yüzyıl süresince filozof ve hekimlerin düşüncesinde Soranus'un ve Efesli Rufus'un, Musonius ya da Seneca'nın, Plutarkhos'un, Epiktetos'un ya da Marcus Aurelius'un metinlerinin tanıklık ettiği bir katılaşmanın belirtisidir. Nitekim, Hıristiyan yazarların bu ahlâktan açıkça ya da belli etmeksizin bol bol esinlenmiş oldukları da bir gerçektir; günümüz tarihçilerinin pek çoğu da, o dönem insanlarının, çoğunlukla da suçlama amacıyla, ahlâksızlığını ve çöken âdetlerini betimledikleri bu toplumda, cinsel ölçülülük temalarının varlığını,

* Bkz. s. 50, yayıma hazırlayanın notu.

katılığını ve güçlendiğini kabul ederler. O dönem insanlarının yönelttiği kınamanın haklı olup olmadığını bir yana bırakalım: Yalnızca bundan söz eden metinleri ve metinlerin bu konuya ayırdığı yeri göz önüne aldığımızda, "haz sorunu"nun, özellikle de cinsel hazlara, bu hazlarla olan ilişkiye ve bu hazların kullanımına (nasıl kullanılması gerektiğine) ilişkin kaygının giderek, daha ısrarlı bir hal aldığı görülür. Bu, –hem aldığı özgül biçimlerin, hem de nedenlerinin yeniden kavranması gereken– *aphrodisia*'nın daha da yoğun bir biçimde sorunsallaştırıldığı anlamını taşır.

Bu yeni belirginleşmeyi yansıtabilmek için çeşitli açıklamalar getirilebilir. Siyasal iktidar tarafından az ya da çok otoriter bir biçimde başlatılan bazı ahlâksallaştırma çabalarıyla bu durum arasında bir iliş- 337/F22
ki kurulabilir; bu çabalar, Augustus'un hükümdarlığı döneminde özellikle destek görmüş ve açıklık kazanmıştır; üstelik, bu örnek bağlamında, evliliği koruyan, aileyi destekleyen, evlilik dışı yaşamı düzenleyen ve zinayı mahkûm eden yasal önlemlere, o dönemin laçkalığının karşısına eski göreneklerin katılığına dönmenin gerekliliğini çıkaran bir fikir hareketinin –ki bu hareket belki de tümüyle yapay değildi– eşlik ettiği de doğrudur. Yine de bu kaynak esas alınamaz; bu önlemler ve fikirlerde, birkaç yüzyıl süren ve cinsel özgürlüğün –ister sivil olsun, ister dinsel– kurumlar ve yasalar tarafından daha sıkı bir biçimde sınırlandırılmasına doğru giden bir evrimin başlangıcını görmek kuşkusuz yanlış olacaktır. Gerçekten de, bu siyasal girişimler fazlasıyla düzensiz ve bazı özel durumlara ilişkindi, gayet sınırlı hedeflere sahipti ve ilk iki yüzyılın ahlâksal düşüncesi içinde sıkça biçimde kendini gösteren ölçülülük eğilimini yansıtabilecek genel ve sürekli etkileri göstermedi. Öte yandan, tek tük istisnalar dışında[49], ahlâkçılar tarafından dile getirilen bu katılık istencinin, kamu gücü nezdinde kesinlikle bir müdahale talebi biçimini almamış olması son derece dikkat çekicidir; filozofların cinsel davranışlara ilişkin baskıcı ve genel bir yasal çerçeve projesi olmamıştır; "sayıları daha fazla" olanlarınkinden başka bir yaşam sürdürmek isteyenleri biraz daha fazla ölçülülüğe yöneltirler; onların tümünü tekbiçimli bir şekilde bunu yapmaya zorlayabilecek önlem ve cezalar aramazlar. Ayrıca, her ne kadar belirginleşen bir ölçülülükten söz edilebilirse de, bunun anlamı daha katı yasaklamaların önerilmiş olması değildir: Sonuçta I. ve II. yüzyılın tıbbi düzenleri, genel olarak, Diokles'inkinden daha kısıtlayıcı değildir; Stoacılar tarafından yücel-

49. Prusalı Dion (*Söylevler,* VII), erdemi egemen kılmak için alınması gereken kimi önlemler üzerinde düşünür; ancak bunu, yalnızca yoksulluğun ortaya çıkardığı sorunlar çerçevesinde ele alır.

tilen yasal eşe sadakat ilkesi, kendi karısından başka biriyle ilişkide bulunmamakla övünen Nicocles'inkinden daha katı değildir; Plutarkhos da *Aşk Üzerine Diyalog*'da, *Kanunlar*'ın katı hukukçusuyla karşılaştırıldığında oğlanlar konusunda daha hoşgörülüdür. Buna karşılık, ilk yüzyılların metinlerinde dikkati çeken şey –edimlere getirilen yeni yasaklardan çok– kişinin kendisine göstermesi gereken ilginin üzerinde ısrarla durulmasıdır; talep edilen şey, titizliğin biçimi, kapsamı, sürekliliği ve kesinliğidir; ölçülü bir perhiz yoluyla kaçınılması gereken, bedene ve ruha ilişkin rahatsızlıklardan duyulan kaygıdır; kişinin, hazlardan yoksun kalmaya dayanarak ya da bu hazların kullanımını evlilik ve üremeyle sınırlandırarak, yalnızca statüsü açısından değil, kendi

sağduyulu varlığı açısından da duyması gereken özsaygının önemidir. Kısacası –bir ilk yakıştırma olarak– ahlâksal düşünce içinde cinsel ölçülülüğün yükseltilmesi, yasaklanan edimleri tanımlayan kanunun sıkılaştırılması biçimine değil, kişinin, sayesinde edimlerinin öznesi olarak kendini kurduğu kendisiyle ilişkisinin yoğunlaşması biçimine bürünür.[50] Bu daha katı ahlâkın güdülenimlerini, işte böylesi bir biçimi dikkate alarak sorgulamak gerekir.

Bu durumda, sık sık sözü edilen bir olay gelebilir aklımıza: Bu olay, Helen ve Roma dünyasında, varoluşun "özel" yönlerine, kişisel tutuma ilişkin değerlere ve insanın kendine gösterdiği ilgiye giderek daha fazla yer veren bir "bireyciliğin" gelişmesidir. Buna göre bu katı ahlâkın gelişimini açıklayabilecek olan şey bir kamu otoritesinin güçlenmesi değil, geçmişte içinde bireylerin yaşamlarını sürdürdükleri siyasal ve toplumsal çerçevenin zayıflamasıdır: Sitelerle daha az bütünleşmiş, birbirlerinden daha çok tecrit edilmiş ve kendilerine daha fazla bağımlı kılınmış olan bireyler, böylece felsefede daha kişisel tutum kuralları aramaya başlamıştır. Böylesi bir şemada her şey yanlış değildir. Ama bu bireyci atılımın ve bireyleri geleneksel aidiyetlerinden koparan toplumsal ve siyasal sürecin gerçek olup olmadığı sorgulanabilir. Yurttaşlığa ilişkin ve siyasal etkinlik, belli bir noktaya kadar biçim değiştirmiş olabilir; yine de, üst sınıflarda, yaşamın önemli bir bölümü olmayı sürdürmüştür. Genel olarak, eski toplumlar, yaşamın "kamu önünde" sürdüğü bir iç içelik toplumu olarak kalmışlardır; bunlar, aynı zamanda kişinin kendisini yerel ilişkiler, aile bağları, iktisadi bağımlılık, kayırmacılık ve dostluk ilişkileriyle güçlenen bir sistemde konumlandırdığı toplumlardır. Ayrıca tutumun ölçülülüğüne en fazla bağlı olan öğretilerin –ki bunların ön safına Stoacıları koymak mümkün-

50. A.J. Voelcke, *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius* (*Aristoteles'ten Panetius'a Yunan Felsefesinde Başkalarıyla İlişkiler*), s. 183-189.

dür– aynı zamanda da kişinin insanlığa, ülkedaşlarına ve ailesine karşı görevlerini yerine getirmesinin gerekliliği üzerinde ısrarla duran ve el-ayak çekme pratiklerini, bir kendini bırakma ve bencil ayak uydurma tutumu olarak hararetle reddeden öğretiler oldukları unutulmamalıdır.

Ancak farklı çağlarda pek çeşitli olayları açıklamak için dile getirilen bu "bireycilik" konusunda daha genel bir sorunun sorulması gerekir. Bu türden bir kategori altında, çoğunlukla birbirlerinden pek farklı gerçeklikler birbirleriyle karıştırılır. İşin doğrusu üç şeyin birbirinden ayrılmasıdır: Bireye, tekilliği çerçevesinde verilen mutlak değerle ve ait olduğu grup ya da bağlı olduğu kurumlar karşısında kendisine tanınan bağımsızlık derecesiyle tanımlanan bireyci tutum; özel yaşamın değer kazanması, yani aile ilişkilerine, ev içindeki etkinlik biçimlerine ve mal varlığı alanına önem verilmesi; bir de, kişinin nefsiyle ilişkilerindeki yoğunluk, yani insanın kendisini dönüştürmek, düzeltmek, arındırmak, selametini hazırlamak amacıyla kendisini bir bilgi nesnesi ve bir eylem alanı olarak kabullenmesi için uyması gereken biçimlerdir. Kuşkusuz bu tutumlar kendi aralarında bağlantılı olabilir; örneğin bireyciliğin özel yaşama ilişkin değerlerin önemsenmesine çağrıda bulunması ya da kişinin nefsiyle ilişkilerine verilen önemin bireysel tekilliğin yüceltilmesiyle bir arada görülmesi mümkündür. Ancak bu bağlantılar ne kalıcı, ne de zorunludur. Bireyin özel yaşamına ya da nefsiyle ilişkisine büyük bir önem vermeden, onun tekilleşmesini ve diğerlerine üstün gelmesini sağlayan eylemler aracılığıyla kendisini sahip olduğu değer ölçüsünde olumlamaya davet edildiği kimi toplumlar ya da toplumsal gruplar –örneğin askeri aristokrasiler böyledir– olabilir. Özel yaşamın çok büyük bir değer sahibi olduğu, titizlikle korunduğu ve düzenlendiği, tutumların kaynağının merkezini oluşturduğu ve değerlendirilmesinin ilkelerinden biri olduğu toplumlar da vardır –XIX. yüzyılda Batı ülkelerindeki burjuva sınıflarının durumu herhalde budur–, ama bunlardan dolayı da o toplumlarda bireycilik zayıftır ve kişinin kendisiyle olan ilişkileri hiç de gelişkin değildir. Bir de kişinin nefsiyle ilişkisinin yoğun ve gelişkin olduğu, ancak bireyciliğe ilişkin değerlerin ya da özel yaşamın ne aynı derecede, ne de zorunlu olarak güçlenmiş olduğu toplumlar vardır; Hıristiyanlığın ilk yıllarındaki çileci hareket, kişinin nefsiyle ilişkilerini son derece güçlü bir biçimde vurgulamış, ancak bunu özel yaşama ilişkin değerlerin saf dışı bırakılması biçiminde yapmıştır; ve bu hareket, keşişliğe, manastır yaşamı biçimine dönüştüğünde, münzevilik pratiğinde var olabilecek her tür bireyciliği açıkça reddettiğini göstermiştir.

İmparatorluk döneminde dile gelen cinsel ölçülülük talepleri, yükselen bir bireyciliğin dışavurumları gibi görünmez. İçinde bulundukları ortam, daha çok, oldukça uzun bir tarihsel alanı kapsayan, ama o çağda doruğunda bulunan bir olay tarafından belirlenir: Bu da, kişinin nefsiyle olan ilişkilerinin yoğunlaştığı ve değer kazandığı bir "kendilik kültürü" olarak adlandırabileceğimiz şeyin gelişimidir.

* * *

Bu "kendilik kültürü"nü,[51] kısaca, varoluş sanatının –farklı biçimlere sahip olan *tekhne tou biou*– kişinin "kendine özen göstermesi" ilkesi-
340 nin egemenliğinde olmasıyla tanımlayabiliriz; bu kültürün gerekliliğinin temelinde yer alan, gelişmesini yönlendiren ve pratiğini düzenleyen şey bu kendilik kaygısı ilkesidir. Ancak şunu belirtmek gerekir; kişinin kendisine dikkat etmesinin, kendisiyle ilgilenmesinin (*heautou epimeleisthai*) gerektiği fikri, aslında Yunan kültüründe pek eski bir temadır. Bu, çok erken bir dönemde ve geniş çapta yaygın bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Ksenophon'un ideal portresini sunduğu Kyros, fetihleri tamamladığında yaşamının bittiğini düşünmez; artık kendisine düşen –ki en değerlisi de budur– kendisiyle ilgilenmektir. Geçmişteki utkularını düşünerek, "Tanrıları tüm dileklerimizi gerçekleştirmediklerinden dolayı kınayamayız" der; "ancak, eğer büyük işler yaptığımız için kendimizle ilgilenemez ve bir dostumuzla keyif çatamazsak, o zaman o mutluluğa rahatlıkla veda edebiliriz."[52] Plutarkhos'un aktardığı Lakedemonyalılara özgü bir aforizma da toprak işlerinin kölelere aktarılmasının nedeninin Sparta yurttaşlarının "kendileriyle ilgilenmek"[53] istemeleri olduğunu vurgular: Burada sözü geçen, belki de fiziksel ve savaşçılara özgü idmandır. Ancak bu ifade, diyaloğun ana temalarından birini oluşturduğu Alkibiades'te tamamen farklı bir anlamda kullanılmıştır: Sokrates, iddialı gence, yönetici olmak için gerekli olanı bilmeden, sitenin yükümlülüğünü üstlenmek, öğüt vermek ve Sparta kralları ya da Pers hükümdarlarıyla rekabete girmek istemesinin, kendisi açısından pek cüretli bir şey olduğunu gösterir; yönetmeyi öğrenmek için de, ilk önce –hem de hemen, yani gençken, çünkü "elli yaşına geldiğinde artık çok geç olur"–[54] kendisiyle ilgilenmelidir. *Savunma*'da da, Sokrates kendisini yargıçlarına "kendilik kaygısı öğret-

51. Bu konularda, P. Hadot'nun *Exercises spirituels et philosophie antique* (*Tinsel İdmanlar ve Antik Felsefe*) adlı kitabına başvurmak gerekir.
52. Ksenophon, *Cyropédie* (*Kyro Paideia – Kyros'un Çocukluğu*), VII, 5.
53. Plutarkhos, *Apophthegmata laconica,* 217 a.
54. Platon, *Alcibiade* (*Alcibiades*), 127 d-e.

meni" olarak tanıtır: Tanrı'nın kendisine, insanlara zenginlikleriyle, onurlarıyla değil de kendileriyle ve ruhlarıyla[55] ilgilenmeleri gerektiğini anımsatma yetkisi verdiğini söyler.

İşte daha sonra felsefenin yeniden ele aldığı ve giderek olduğunu iddia ettiği o "varoluş sanatı"nın tam merkezine yerleştirdiği, Sokrates tarafından işlenmiş olan bu kendilik kaygısı temasıdır. Başlangıçtaki çerçevesinden taşarak ve ilk felsefi anlamlarından koparak, gitgide gerçek bir "kendilik kültürü"nün boyutlarına ve biçimlerine bürünen de bu temadır. "Kendilik kültürü" teriminden, kendilik kaygısı temasının oldukça genel bir etki alanına sahip olduğunu anlamak gerekir: Kişinin kendi kendisiyle ilgilenmesinin gerektiği ilkesi, sonuç olarak, birçok farklı öğretide ortaya çıkan bir buyruktur; bu ilke, bir tutum, bir davranış biçimine bürünmüş, yaşam tarzlarına damgasını vurmuştur; üzerine düşünülen, geliştirilen, yetkinleştirilen ve öğretilen usuller, pratikler ve reçeteler biçiminde gelişmiş, böylece bireylerarası ilişkileri, mübadele ve iletişimleri, hatta kimi zaman kurumları ortaya çıkaran bir toplumsal pratik oluşturmuştur. Tüm bunlara ek olarak da, belli bir bilgi [*connaissance*] kipinin ve bir bilginin [*savoir*] geliştirilmesine neden olmuştur.

Kendilik kaygısının etkisi altındaki yaşama sanatının ağır gelişiminde, imparatorluğun ilk iki yüzyılı, bir eğrinin doruk noktası olarak görülebilir: yani, kendilik kültürünün bir tür altınçağı olarak... Ancak bu olgunun, yalnızca, kültür taşıma niteliği olan, *tekhne tou biou*'yu anlamlı bulan ve gerçekleştiren kısıtlı sayıdaki toplumsal grubu ilgilendirdiğini de, tabii ki, belirtmek gerekir.

1. *Epimeleia heautou*, yani *cura sui*, pek çok felsefi öğretide rastlanılan bir buyruktur. Bu buyruk Platoncularda karşımıza çıkar: Albinus, felsefe eğitiminin, "kişinin kendine dönmesi ve kendi içine dönmesi" ve "bu bakımın, bu ilginin nesnesi olarak neyin alınması gerektiğinin[56]" bilinmesi için *Alkibiades*'in okunmasıyla başlatılmasını ister. Apuleius, *Sokrates' in Tanrısı*'nın sonunda, çağdaşlarının kendilerini ihmal etmeleri karşısındaki şaşkınlığını dile getirir: "İnsanların tümü en iyi yaşamı sürmek ister; tümü de ruhtan başka yaşama organı olmadığını bilir...; bununla birlikte, bu ruha bakmazlar, özen göstermezler (*animum suum non colunt*). Halbuki keskin bir bakışa sahip olmak isteyen herkes, görmesini sağlayan gözlerine özen gösterir; koşu alanında ustalaşmak isteniyorsa, koşmaya yarayan ayaklara özen göstermek

55. Platon, *Apologie de Socrate* (*Socrates'in Savunması*), 29 d-e.
56. Albinus, alıntı yapan: A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque* (*Yunan Felsefesi Araştırmaları*), 1971, s. 536.

gerekir... Bedenin tüm organları için de bu böyledir ve her kişi, tercihine göre, gereken organa özen göstermelidir. İnsanlar bu durumu, açıkça ve gayet zahmetsiz bir biçimde anlarlar; bu nedenle, ben de, kendi kendime, hiç usanmadan ve haklı bir hayretle, neden o insanların aklın yardımı aracılığıyla ruhlarını da mükemmelleştirmediklerini soruyorum (*cur non etiam animum suum ratione axcolant*)."[57]

Epikurosçularda ise, *Menekeos'a Mektuplar*, felsefenin, kendilik bakımına ilişkin sürekli bir idman olarak görülmesi ilkesiyle açılıyordu. "Kimse gençken felsefe yapmakta gecikmesin ve yaşlılığında felsefeden usanmasın. Çünkü kimse ruhun sağlığını sağlamak için erken davranmış ya da çok geç kalmış sayılmaz."[58] Seneca'nın mektuplarından birinde aktardığı, işte Epikurosçulardaki bu kişinin kendine özen göstermesi gerektiği temasıdır: "Nasıl açık, berrak bir gök, pırıl pırıl bir aydınlığa erişinceye dek temizlenince daha da parlak olamayacak noktaya gelirse, bedenine ve ruhuna iyi bakan, (*hominis corpus aimumque curantis*) her ikisinden kendine mutluluk nedeni yaratan kişinin durumu, yüreğinde bir çalkantı, bedeninde bir acı kalmadığı andan itibaren pek iyidir; dileklerinin doruğuna erişmiştir o."[59]

Kişinin ruhuna özen göstermesi, Zenon'un, başlangıcından beri müritlerine aktardığı ve Musonius'un I. yüzyılda Plutarkhos tarafından aktarılan bir tümcede tekrarlayacağı bir ilkedir. Tümce şöyledir: "Selamete ermek isteyenler, kendilerine sürekli özen göstererek yaşamalıdırlar."[60] Bu konunun, Seneca'da "kendine özen gösterme" temasıyla nasıl geniş bir yer tuttuğu bilinir: Seneca'ya göre, kişi, kendini bu uğraşa vermek için diğer uğraşlarından özveride bulunmalıdır: İnsan ancak bu yolla kendisi için kendini serbest bırakmış olur (*sibi vacare*)[61]. Ancak bu "serbestlik", kişinin zaman yitirmemesini ve "kendi kendini oluşturmak", "kendini dönüştürmek", "kendine geri dönmek" için çabasını esirgememesini gerektiren çoğul bir etkinlik biçimini alır. *Se formare*[62], *sibi vindicare*[63], *se facere*[64], *se ad studia revocare*[65], *sibi applicare*[66], *su-*

57. Apuleius, *Du Dieu de Socrate* (*Socrates'in Tanrısı Üstüne*), XXI, 167-168.
58. Epikuros, *Lettres à Ménécée* (*Menekeos'a Mektuplar*), 122.
59. Seneca, *Lettres à Lucilius* (*Ahlâki Mektuplar*), 66, 45.
60. Musonius Rufus, Hense yay., *Fragments* (*Parçalar*); alıntıyı yapan, Plutarkhos, *De ira*, 453 d.
61. Seneca, *Lettres à Lucilius* (*Ahlâki Mektuplar*), 17, 5; *De la brièveté de la vie* (*Hayatın Kısalığı Üstüne*); 7,5.
62. *A.g.e*, 24,1.
63. Seneca, *Lettres à Lucilius* (*Ahlâki Mektuplar*), I, 1.
64. *A.g.e.*, 13-1; *De la tranquillité de l'âme* (*Ruhun Sükûnu Üstüne*), 3,6.
65, Seneca, *a.g.e.*, 3, 6.
66. Seneca, *a.g.e.*, 24, 2.

um fieri[67], *in se recedere*[68], *ad se recurrere*[69], *secum morari*[70]: Görüldüğü gibi Seneca, kendilik kaygısının ve kendine gösterilecek özenin alacağı çeşitli biçimleri ve insanın kendisine kavuşmak için (*ad se poperare*) gösterdiği ivediliği belirtmek için başlı başına bir söz dağarına sahiptir[71]. Marcus Aurelius da, kendisiyle ilgilenme konusunda ivecendir: Ne okuma ne de yazma, onu, kendi varlığına göstermesi gereken doğrudan özenden uzun süre uzaklaştırmalıdır: "Artık başıboş dolaşma. Sen, notlarını ya da Romalıların ve Yunanların eski öykülerini, yaşlılık günlerin için sakladığın parçaları yeniden okumaya yazgılı değilsin. Hedefe ulaşmak için acele et: Boş umutlara veda et, hâlâ kendini anımsayabiliyorsan, henüz zaman varken kendi yardımına koş (*sautoi boethei ei ti soi meleî sautou*)."[72]

Bu temanın en yüksek düzeyde felsefi gelişimine damgasını vuran, hiç kuşkusuz Epiktetos'tur. *Sohbetler*'de insan, kendilik kaygısına adanmış bir varlık olarak tanımlanır. Diğer canlılarla temel farkı bu noktada yatar: Hayvanlar, yaşamaları için kendilerine gerekeni "tamamen hazır" bulurlar, çünkü doğa, onların (kendileriyle ilgilenmelerine gerek kalmaksızın ve bizim de onlarla ilgilenmemizi gerektirmeyecek biçimde) bizim hizmetimizde olmalarını sağlamıştır.[73] Buna karşılık, insan kendisine dikkat etmek zorundadır: Kendini bir yoksunluk durumuna sokacak ve bu açıdan hayvanlardan daha aşağıda konumlandıracak bir eksiklikten dolayı değil, tanrı onun kendisini serbestçe kullanabilmesinin üzerinde durduğundan dolayı bu böyledir. Nitekim bu nedenle ona akıl verilmiştir; aklın, eksik kalmış doğal yetilerin yerine geçen bir şey olarak görülmemesi gerekir; tersine, diğer yetilerin gerektiği zaman ve biçimde kullanılmasını sağlayan yetidir akıl; hatta kendi kendisinden yararlanabilme yeteneğine sahip olan tamamen özel bir yetidir: Çünkü akıl, "geri kalan her şey gibi, kendisini de bir inceleme konusu olarak alma"[74] yeteneğine sahiptir. Zeus, bize doğanın zaten vermiş olduğu her şeyi bu akılla taçlandırarak kendimizle ilgilenmenin hem olanağını sunmuş, hem de bunu bir görev olarak göstermiştir. İnsan hem özgür hem de akıl sahibi olduğundan –ve akıl sahibi olmakta özgür olduğundan– dolayı, doğada kendilik kaygısıyla yükümlü kılın-

67. Seneca, *Lettres à Lucilius* (Ahlâki Mektuplar), 75, 118.
68. Seneca, *De la tranquillité de l'âme* (*Ruhun Sükûnu Üstüne*), 17, 3; *Lettres à Lucilius* (*Lucilius'a Ahlâki Mektuplar*), 74, 29.
69. Seneca, *De la brièveté de la vie* (*Hayatın Kısalığı Üstüne*), 18, 1.
70. Seneca, *Lettres à Lucilius* (*Ahlâki Mektuplar*), 2, 1.
71. *A.g.e., 35, 4.*
72. Marcus Aurelius, Pensées (*Düşünceler*), III, 14.
73. Epiktetos, *Entretiens* (*Düşünceler ve Sohbetler/Sohbetler bölümü*), I, 16; 1-3.
74. *A.g.e.*, I, 1, 4.

mıştır. Tanrı bizi, Phidias'ın, üzerine kanatları açılmış ve kıpırtısız duran utkunun konmuş olduğu elini sonsuza değin uzatan mermerden Athena'sını biçimlendirdiği gibi yapmamıştır."[75] Epiktetos'a göre, kendilik kaygısı, bizi, kendimizi, tüm özenimizi yönelteceğimiz nesne olarak kabul etmeye zorlamakla, bize özgürlük sağlayan bir görev-ayrıcalık, bir zorunluluk-vergidir.[76]

Ancak filozofların insanın kendisiyle ilgilenmesini öğütlemesi, bu çalışmanın kendilerininkine benzeyen bir yaşam seçmiş olanlara özgü olduğu ya da böylesi bir tutumun, yalnızca onlarla birlikte geçirilen zaman süresince elzem olduğu anlamına gelmez. Bu, herkes için, her zaman ve tüm yaşamları boyunca geçerli bir ilkedir. Apuleius buna deği-
344 nir: İnsan, herhangi bir utanç ya da onursuzluk duygusuna kapılmadan, resim yapmak ya da sitar çalmak için zorunlu kurallardan bihaber olabilir; ama "akıl aracılığıyla kendi ruhunu mükemmelleştirme"sini bilmek "tüm insanlar için aynı derecede zorunlu" bir kuraldır. Plinius'un durumu buna somut bir örnek oluşturabilir: Her tür katı öğretisel aidiyetten uzak, soyluluğun gerektirdiği düzenli kariyeri sürdüren, avukatlık etkinlikleriyle ve edebiyatla meşgul olan Plinius, hiçbir biçimde dünyadan kopma sürecinde değildir. Ancak yaşamı boyunca, belki de ilgilenmesi gereken en değerli nesneymişçesine, kendisine göstermesi gereken özeni ifade eder. Henüz gencecikken askeri görevle Suriye'ye gönderildiğinde, ilk işi Euphrates'e gitmek olmuştur.[77] Yalnızca eğitimini sürdürmek için değil, aynı zamanda da yavaş yavaş kendisiyle yakınlık kurabilmek, "kendisini ona sevdirebilmek" ve bireylere saldırmaksızın hatalarını düzeltmesini bilen bu hocanın uyarılarından yararlanmak için. Daha sonraları, Roma'dayken, dinlenmek için Laurantes'teki villasına gittiği zamanlarda, bunu "kendini okumaya, yazmaya, sağlıkla ilgili bakımlara vererek" ve "kendisiyle ve kendi yazmış olduklarıyla konuşarak" kendisiyle ilgilenmek için yapmıştır.[78]

Dolayısıyla insanın kendisiyle ilgilenmesi için belirli bir yaş yoktur. Epikuros bile "insanın ruhuyla ilgilenmesi için hiçbir zaman çok erken ya da çok geç değildir" diyordu: "Felsefe yapmanın zamanının henüz gelmediğini ya da geçtiğini söyleyen insan, tıpkı mutluluk zamanının gelmediğini ya da geçtiğini söyleyen insana benzer. Öyle ki, hem gençler hem de yaşlılar felsefe yapmalıdırlar. Yaşlılar, yaşlandıkça, olmuş olana duyulan minnet sayesinde iyilikte genç kalmak, genç-

---

75. Epiktetos, *Entretiens,* II, 8, 18-23.
76. Bkz. M. Spanneut, "Epiktet", *Reallexikon für Antike und Christentum* (*Antikçağ ve Hıristiyanlık Sözlüğü*).
77. Plinius, *Lettres* (*Mektuplar*), I, 10.
78. *A.g.e.,* I, 9.

ler de genç olmalarına karşın gelecek korkusuna kapılmaları anlamında olgun-yaşlı olmak için böyle yapmalıdırlar.[79] Tüm yaşamı yaşamayı öğrenmek, Seneca'nın değindiği ve varoluşu bir tür sürekli idmana dönüştüren bir aforizmaydı; erken başlamak iyi olsa da, hiçbir zaman kapıp koyvermemek önemliydi.[80] Seneca ya da Plutarkhos'un öğüt verdikleri kişiler, sonuçta Platon'un ya da Ksenophon'un Sokrates'inin kendisiyle ilgilenmeye özendirdiği cinsten bilgisiz ya da utangaç yeniyetmeler değil, birer yetişkin erkektir. *De constantia* ve belki de *De otio*'dan başka, *De tranquillitate*'nin muhatabı olan Serenus, Seneca'nın himayesindeki genç bir akrabasıdır: Ancak eğitim gören bir oğlanla uzaktan yakından benzerliği yoktur. *De tranquillitate* döneminde, Roma'ya henüz gelmiş olan ve halihazırda gerek mesleği, gerekse yaşam tarzı konusunda tereddüt eden bir taşralıdır o; ama belli bir felsefi yolu zaten kat etmiş durumdadır: Asıl sorunu, bu yolu sonuna kadar götürme biçimine ilişkindir. Lucilius'a gelince, onun da Seneca'dan ancak birkaç yaş daha genç olduğu anlaşılmaktadır. 62'de, Seneca'yla o yoğun yazışma sürecine girdiğinde, Sicilya'da *procurator*'dur. Seneca yazışmalarında ona, bilgeliğinin ilkeleri ve pratiklerini aktarır, kendi zaaflarını, henüz bitmemiş mücadelelerini anlatır, hatta kimi zaman da kendisinden yardım ister. Dahası, ona altmış yaşını geçtiğinde Metronax'ın dersini izlemeye gittiğini söylerken hiç de sıkılmaz.[81] Plutarkhos'un, yazıştığı ve bu çerçevede yalnızca erdemler ve hatalar, ruhun mutluluğu ya da yaşamın talihsizlikleri üzerine genel değerlendirmeler değil, aynı zamanda da çoğunlukla iyice belirli durumlara ilişkin tutumlar konusunda birer öğüt niteliği taşıyan kitaplarını gönderdiği kişiler de birer yetişkindir.

Yetişkinlerin ruhlarıyla ilgilenmek konusundaki bu hevesleri, kendilerine mutluluk yolunu öğretsinler diye filozofları bulabilmek için gösterdikleri okul çocuğu telaşı, Lukianos'u ve birtakım başka kişileri rahatsız ediyordu. Lukianos, sokakta, unutulmaması gereken dersleri mırıldanan Hermotimus'la alay eder; ancak Hermotimus oldukça yaşlıdır: Yirmi yıldır kendi yaşamını zavallı insanlarınkiyle karşılaştırmamakta kararlıdır ve mutluluğa erişmesi için kendisine gereken zamanın da, su içinde bir yirmi yıl daha süreceğini düşünür. Ne var ki (bunu biraz ileriki bir bölümde kendisi belirtir) felsefe yapmaya kırk yaşında başlamıştır. Sonuçta bir hocanın yönetiminde kendisine özen göster-

79. Epikuros, *Lettres à Menécée* (*Menekeos'a Mektuplar*), 122.
80. Bu konuda örneğin Seneca'nın *Ahlâki Mektuplar*'ına bakabilirsiniz: 82, 76; 90, 44-45; *De constantia*, IX, 13.
81. Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, 76, 1-4, Bkz. A.Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, s. 217-280.

meye adadığı dönem, ömrünün son kırk yılıdır. Muhatabı olan Lycinius, eğlence olsun diye, kırkına geldiğine göre kendisi için de felsefeyi öğrenme vaktinin geldiğini keşfedermiş gibi yapar: "Benim koltuk değneğim ol" der Hermotimus'a ve "elimden tutup götür beni"[82] diye ekler. I. Hadot'un Seneca'ya ilişkin olarak belirttiği gibi, tüm bu vicdan yönlendirme etkinliği yetişkinlerin eğitim alanına –*Erwachsenerziehung*– girer.[83]

2. İnsanın kendine gösterdiği bu özenin yalnızca genel bir tutum ve dağınık bir ilgi biçiminde ortaya çıkmadığını görmek gerekir. *Epimeleia* terimi yalnızca bir ilgiyi değil, bir uğraşlar kümesini belirtir; hanehalkı reisinin etkinliklerini,[84] uyruklarını gözeten hükümdarın görev-
346 lerini,[85] bir hastaya ya da yaralıya bakmak için yapılan şeyleri,[86] hatta tanrılara ya da ölülere karşı görevleri[87] belirtmek için *epimeleia* terimi kullanılır. İnsanın kendisi açısından da *epimeleia* bir çabayı içerir.

Ama bunun için zaman gerekir. Bir gün ya da bir yaşam içinde buna ayrılması uygun olan zamanın saptanması da, bu kendilik kültürünün en önemli sorunlarından biridir. Bu konuda pek çeşitli formüllere başvurulur. Akşamları ya da sabahları, tefekküre, yapılacak şeylerin incelenmesine, kimi yararlı ilkelerin anımsanmasına, geçmiş olan günün incelenmesine belli bir zaman ayrılabilir; Pythagorasçıların sabah ya da akşam yoklamaları, farklı içeriklerle de olsa, Stoacılarda da karşımıza çıkar: Seneca[88], Epiktetos[89], Marcus Aurelius[90], insanın kendine dönmeye adaması gereken bu anlara gönderme yaparlar. Birtakım başka kişilerin yanı sıra, Musonius'un hararetle öğütlediği inzivalardan birini yaşamak için, zaman zaman sıradan uğraşlar da yarıda kesilebilir:[91] Bunlar, insanın kendisiyle baş başa kalmasını, geçmişini düşünmesini, yaşamının geçen bölümünü göz önüne getirmesini, okuma aracılığıyla esinlenilmesi istenen ilkeler ya da örneklerle yakınlaşmasını ve iyice incelenen bir yaşam sayesinde akılcı bir tutumun temel ilkelerinin bulunmasını sağlar. Yapılabilecek bir başka şey de meslek yaşamının or-

---

82. Lukianos, *Hermotime* (*Hermotimos veya Sapkınlıklar Üstüne*), 1-2.
83. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (*Seneca ve Yunan-Roma Geleneği*), 1969, s.160.
84. Ksenophon, *Économique* (*İktisat Üstüne*), V, I.
85. Prusalı Dion, *Discours* (*Söylevler*), III, 55.
86. Plutarkhos, *Resum et imparatorum apophthegmata,* 197 d.
87. Platon, *Lois* (*Yasalar*), 717 e.
88. Seneca, *De ira,* III.
89. Epiktetos, *Entretiens* (*Düşünceler ve Sohbetler/Sohbetler bölümü*), II, 21; III, 10, 1-5.
90. Marcus Aurelius, *Pensées* (*Düşünceler*), IV, 3, XII, 19.
91. Musonius Rufus, Hense yay., *Fragments* (*Parçalar*), 60.

tasında ya da sonunda kişinin tüm etkinliklerinden sıyrılması ve arzuların bir miktar uslandığı bu yaşdönümünden de yararlanarak, Seneca'nın felsefe çalışmasına ya da Spurrina'nın zevkli bir yaşamın sakinliğine[92] yönelmesi gibi, kendini tümüyle kendisine sahip olmaya adamasıdır.

Bu zaman boş değildir: İdmanlar, pratik görevler, çeşitli etkinliklerle doludur. İnsanın kendisiyle ilgilenmesi yan gelip yatmak değildir. Bedene uygulanması gereken bakım, sağlık için gerekli perhizler, aşırıya kaçmayan beden hareketleri, gereksinimlerin olabildiğince ölçülü biçimde giderilmesi söz konusudur. Tefekkür, okuma, kitaplar ya da duyulan konuşmalar üzerine alınması gereken ve sonradan okunan notlar, önceden beri bilinen ama daha da iyi bellenmesi gereken doğruların anımsanması söz konusudur. Marcus Aurelius, bu "kendi içinde inzivaya çekilme"nin bir örneğini verir: Bu, insanın, hem başkaları, hem talihsizlikler, hem de şeyler karşısında sinirlenmemesi için yapılan ikna edici nitelikli, genel ilkelerin ve akılcı gerekçelerin yeniden canlandırıldığı uzun bir çalışmadır.[93] Bir de bir sırdaşla, dostlarla, bir yönlendirici ya da rehberle yapılan konuşmalar vardır; bunlara ek olarak, kişinin ruhsal durumunu serimlediği, öğüt istediği ya da gereksinene öğüt verdiği –bu ayrıca, kendisini öğüt veren konumunda gören kişi için de yararlı bir çalışmadır, çünkü böylelikle o bilgileri kendisi için de yeniden canlandırmış olur– yazışmalar da bu çerçevede yer alır:[94] Kendine gösterilen özen çerçevesinde, başlı başına bir söz ve yazı etkinliği gelişmiş ve insanın kendisi üzerindeki çalışması ve başkalarıyla iletişimi burada birbiriyle bağlantılandırılmıştır.

Burada kişinin kendisine ilişkin etkinliğinin en önemli noktalarından birine değinmiş oluyoruz: Kişinin kendisine ilişkin etkinlik, bir yalnızlık talimi değil, gerçek bir toplumsal pratik oluşturur, üstelik bunu birçok anlamda yapar. Gerçekten de bu etkinlik, çoğu zaman az ya da çok kurumsallaşmış yapılar çerçevesinde biçimlenmiştir; örneğin yeni-Pythagorasçı topluluklarda ya da Philodemos sayesinde pratikleri hakkında bazı bilgilere sahip olduğumuz Epikurosçu gruplarda: Buralarda, benimsenmiş olan bir hiyerarşi, ileri düzeydekilere, diğerlerini (ya bireysel ya da kolektif olarak) yönlendirme görevini yüklerdi; ancak bunun yanı sıra kişinin kendisine gösterdiği ilgi çerçevesinde başkalarından yardım almasını sağlayan ortak uygulamalar da bulunurdu: Bu, *to di allelon sozesthai* olarak adlandırılan görevdi.[95] Epik-

92. Plinius, *Lettres* (*Mektuplar*), III, 1.
93. Marcus Aurelius, *Pensées* (*Düşünceler*), IV, 3.
94. Bkz. Seneca, *Lettres à Lucilius* (*Ahlâki Mektuplar*), 7, 99 ve 109.

tetos ise, daha çok okulu andıran bir ortamda ders verirdi; birçok öğrenci kategorisi vardı: Kimileri yalnızca geçiciydi, bazıları kendilerini sıradan yurttaşın yaşamına hatta önemli görevlere hazırlamak için daha fazla kalırlardı, kimileri ise kendileri de meslekten filozof olmayı amaçladıklarından, vicdan yönlendirme kuralları ve pratikleri açısından eğitilmek durumundaydılar.[96] Belli bir aile ya da grup içinde, yaşam danışmanı, siyasal esin verici ya da olası bir anlaşmazlıkta arabulucu gibi işlevler yüklenen özel danışman uygulamasına da –özellikle de Roma'daki aristokratik çevrelerde– rastlanırdı: "Bir filozof beslemeyi yararlı bulan zengin Romalılar vardı, ama bu konumu alçaltıcı bulmayan eğitimli kişiler de bulunuyordu; bu kişiler, patronlarına ve ailelerine manevi öğütler verip onları yüreklendiriyor, patronlar ise bu onaylamadan güç alıyorlardı."[97] Demetrius, kendisini intiharında bile –bu son anında, yaşamına en güzel ve en iyi doğrultuda tamamlanmış bir biçim vermesi için– yanında tutan Thrasea Paetus'un "ruh rehberi"ydi. Zaten tüm bu hocalık, rehberlik, danışmanlık ve kişisel sırdaşlık işleri, anlaşılabileceği gibi, her zaman birbirinden ayrışmış durumda değildi: Kendilik kültürü çerçevesinde, roller çoğu zaman birbirleriyle değiştirilebilir nitelikteydi ve sırayla aynı kişi tarafından yerine getirilebilirdi. Musonius Rufus, Rubellius Plautus'un siyasal danışmanı olmuştu; Plautus'un ölümünden sonraki yaşamında, Rufus, birtakım ziyaretçiler ve müdavimlerin çekim noktası haline geldi ve bir tür okul oluşturdu; sonra, yaşamının sonuna doğru, Vespasianus döneminde gönderildiği ikinci bir sürgünden sonra Roma'ya geri dönerek kamuya açık dersler verdi ve Titus'un çevresinde yer aldı.

Ama kişinin kendisine gösterdiği tüm bu ilginin tek desteği okulların, eğitimin ya da ruhun yönlendirmesi konusunda uzmanlaşmış kişilerin varlığı değildi; akrabalık, dostluk ya da etiket ilişkileri de kolaylıkla bir destek oluşturabiliyordu. Kendilik kaygısına ilişkin bir çalışmada, yönetme ve öğüt verme yeteneği olduğu tahmin edilen birisine başvurulduğunda, insan bir hakkını kullanmış olur; bir başkasına yardım etmek ya da bir başkasının verdiği dersleri minnetle kabul etmek de bir görevdir. Galenus'un tutkuların tedavisine ilişkin metni, bu açıdan anlamlıdır; kendisine özen göstermek isteyen herkese, başkasının yardımını almasını öğütler; ancak önerdiği, yetkinliği ve bilgisiyle ün

95. Philodemos, *Œuvres* (*Yapıtlar*), Olivieri yay., böl. 36, s. 17.
96. Okuldaki idmanlara ilişkin olarak, bkz. B.L. Hijmans, *Askesis, Notes on Epictetus Educational System*, s. 41-46.
97. F.H. Sandbach, *The Stoics*, (*Stoacılar*) s.144; ayrıca bkz. J.H. Liebeschütz, *Continuity and Change in Roman Religion*, (*Roma Dininde Süreklilik ve Değişim*), s.112-113.

kazanmış bir teknisyen değil, sadece ödünsüz açıksözlülüğünü sınama olanağını bulmuş olduğumuz iyi ün yapmış birisidir.[98] Bazen de, insanın kendisine gösterdiği özenle başkasından aldığı yardımı, önceden var olan ve böylece yeni bir renk, daha büyük bir sıcaklık kazanan ilişkiler çerçevesinde ele aldığı görülür. Kendilik kaygısı –ya da başkalarının kendilik kaygısına gösterilen özen– bu durumda toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması biçiminde ortaya çıkar. Seneca, kendisi sürgündeyken, annesini, o anın mutsuzluğunu ve ileride olabilecek daha büyük talihsizlikleri göğüsleyebilmesi için teselli eder. Ruhun sükûnu üzerine uzun denemesini ilettiği Serenus, kendi himayesindeki taşralı genç bir akrabasıdır. Lucilius'la yazışması, aralarında pek yaş farkı bulun- 349
mayan bu iki erkeğin önceden var olan ilişkisini derinleştirme amacını taşır ve bu ruhsal rehberliği yavaş yavaş her birinin kendisi açısından yararlanabileceği bir ortak deneyime dönüştürme eğilimi gösterir. Otuz dördüncü mektubunda Lucilius'a "Senin üzerinde hakkım var, sen benim yapıtımsın" diyen Seneca, ardından hemen "zaten doğru biçimde yola çıkmış olan ve kendisi de beni yüreklendiren birisini yüreklendiriyorum" diye ekler; ve bir sonraki mektuptan itibaren ikisinin de birbirinin sürekli yardımcısı olacağı o mükemmel dostluğun ödülüne değinir; yüz dokuzuncu mektupta bu dostluktan söz edecektir: "Güreşçinin ustalığı, güreş idmanıyla korunur; müzisyenlerin çalışmasını bir eşlikçi canlandırır. Bilgenin de, aynı biçimde, erdemlerini canlı tutmaya gereksinimi vardır: Böylece kendisi başkasını canlandırırken, bir başka bilgeden de kendisini canlandıracak şeyleri alır."[99] İnsanın kendisine gösterdiği özen, böylece, ötekiyle bir ilişkiler kümesini ve karşılıklı görevler sistemini de beraberinde taşıyan bir "ruh hizmeti"ne içkin olarak bağlanmış olur.

3. Antik Yunan kültüründe iyice eskilere dayanan bir geleneğe göre, kendilik kaygısı, tıbbi düşünce ve pratikle sıkı bir bağ içindedir. Bu eski bağ, giderek daha da önem kazanmıştır. Öyle ki, Plutarkhos, *Sağlık İlkeleri*'nin başında, felsefe ve tıbbın "tek ve aynı alan"da (*mia chora*) yer aldığını söyler.[100] Gerçekten de, bunların ikisi de, temel öğesi "*pathos*" kavramı olan ortak bir kavramlar kümesine sahiptirler. *Pathos*, tutkuya olduğu gibi fiziksel hastalığa, bedenin rahatsızlığına ya da ruhun istençdışı hareketine de uygun düşer; ve her durumda, bir edil-

98. Galenus, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs,* III, 6-10.
99. Seneca, *Lettres à Lucilius* (*Ahlâki Mektuplar*), 109, 2. Seneca ve Seneca'nın yönetici olarak ilişkileri ve etkinlikleri konusunda bkz. P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire* (*Seneca ya da İmparatorluğun Vicdanı*), s. 393-410.
100. Plutarkhos, *De tuenda sanitate praecepta,* 122 e.

genlik durumuna gönderme yapar; beden için, bu durum, hallerinin ve niteliklerinin dengesini bozan bir şey, ruh için ise o ruhu kendisine rağmen alıp götürebilecek bir hareket biçimini alır. Bu ortak kavramdan hareketle, hem beden, hem ruh hastalıkları için geçerli olan bir çözümleme çizelgesi oluşturulmuştur. Örneğin Stoacıların önerdiği ve rahatsızlıkların giderek artan gelişme ve kroniklik derecelerini saptayan "hastalıkları sınıflandırıcı" şemasını ele alalım: Bu şemada rastlanan ilk ayrım, hastalığa olan yatkınlık, kişiyi olası hastalıkların tehdidine açık hale getiren *proclivitas*'tır; sonra etkilenme, bozulma gelir. Bu Yunancada *pathos*, Latincede *affectus* olarak adlandırılır; sonra da o etkilenme bedende ve ruhta iyice yerleştiğinde saptanan ve ilan edilen has-
350 talık gelir (*nosema, morbus*); daha da vahim ve süreğen olanı ise, bir hastalık ve zafiyet durumunu belirten *aegrotatio* ya da *arrhostema*'dır; son olarak da, olabilecek her tür iyileşmeye kapalı olan onmaz hastalık vardır (*kakia, aegrotatio inveterata, vitium malum*). Stoacılar, iyileşmenin de farklı evrelerini ya da biçimlerini belirleyen şemalar sunmuşlardır; örneğin Seneca, rahatsızlıklarının tümü ya da bir bölümü iyileştirilebilen hastalarla, hastalıklarından kurtulan ama hastalığın etkilerinden kurtulamayan hastalardan söz eder; sağlığına kavuşan, ama henüz iyileştirilemeyen birtakım rahatsızlıklardan dolayı duyarlılıkları sürenler vardır.[101] Bu kavram ve şemalar hem bedene ilişkin tıpta, hem de ruhun tedavisinde ortak olarak kullanılmalıdır. Bunlar, fiziksel bozukluklarla ruhun düzensizliklerine aynı kuramsal çözümlemenin uygulanmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda da her birine müdahale etmek, ilgi göstermek, her birini tedavi etmek ve olanağı varsa iyileştirmek için aynı tür girişimlerde bulunmayı öngörürler.

Ruhun bakımı konusunda yapılacak işlemleri belirtmek için, düzenli bir biçimde bir dizi tıbbi eğretilemeden yararlanılır: Yaraya neşter atmak, apseyi patlatmak, bir organı kesmek, gereksiz maddeleri dışarı çıkarmak, ilaç vermek, acı, sakinleştirici ya da uyarıcı şuruplar vermek bunlardan bazılarıdır.[102] Felsefenin gerçekleştirmesi beklenen ruhun geliştirilmesi ve mükemmelleştirilmesi işleri, felsefenin sağlaması gereken *paideia* giderek daha tıbbi renklere bürünür. Kendini eğitmek ve kendine bakmak dayanışma içinde sürdürülmesi gereken iki etkinliktir. Epiktetos bunu ısrarla vurgular: Okulunun yalnızca meslek ya da saygınlık açısından gerekli bilgilerin edinilebileceği –sonra

---

101. Bkz. Cicero, *Tusculanes* (*Tusculon Tartışmaları*), IV, 10; Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, 75, 9-15. Bu konuda, bkz. I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, II. kısım, Bölüm 2.

102. Beden tedavisiyle ruh hekimliğinin karşılaştırılması konusunda, bkz. örneğin Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, 64, 8.

da bu bilgilerden yararlanmak için herkesin evine döneceği– basit bir eğitim kurumu olarak görülmesini istemez. Okul bir "ruh dispanseri" olarak görülmelidir: "Bir filozofun okulu doktor muayenehanesidir (*iatreion*); bu okuldan çıktığında, insanın haz duymuş olması değil acı çekmiş olması gerekir."[103] Müritlerine ısrarla şunu söyler: Kendi durumlarının patolojik bir durum olduğunun bilincine varmalıdırlar; kendilerini, her şeyden önce, bilgi sahibi birisinden o bilgiyi almaya gelmiş okullular olarak görmekten kaçınmalıdırlar; kendilerini, sanki birinin omzu çıkmış, diğerinin bir apsesi varmış, bir üçüncüsünün fistülü, bir başkasının da baş ağrıları varmış gibi birer hasta olarak sunmalıdırlar. Onları, kendilerini tedavi ettirmeye değil (*therapeuthesomenoi*) de, yargılarını düzeltmeye (*epanorthosontes*) geldiklerinden dolayı kınar. "Tasımları mı öğrenmek istiyorsunuz? Önce yaralarınızı tedavi edin, kaprislerinizi durdurun, ruhlarınızı sakinleştirin."[104] 351

Buna karşılık, Galenus gibi bir hekim, yalnızca ruhun büyük yitimlerini (aşk çılgınlığı geleneksel olarak tıp alanında ele alınırdı) değil, tutkuları ("düzenini bozmuş, akla isyan eden enerji") ve ("yanlış bir kanıdan doğan") hataları da iyileştirmenin kendi yetki alanına girdiğini düşünürdü; nitekim "bütünsel olarak ve genel anlamda", bunların hepsi "hata olarak adlandırılır."[105] Böylece, bir yolculukta kendisine eşlik eden ve öfkelenmeye çok yatkın olan kişinin tedavisini üstlenir; ya da tanışı olan bir delikanlının talebini kabul ederdi: Bu delikanlı, kendisinin, ne denli küçük olursa olsun tutkuların yol açacağı dertlerden uzak olduğunu düşünüyordu; ancak hocası Galenus büyük şeylerden rahatsız olurken kendisinin önemsiz şeylerden etkilendiğini kabul etmek zorunda kalmış ve hocasından yardım istemeye gelmişti.[106]

Kendilik kültüründe, tıbbi kaygı, hem özel, hem de yoğun olarak bedene gösterilen ilgi biçiminde ifade bulmuştur. Bu, jimnastiğin, sportif ve askeri idmanın özgür bir erkeğin eğitiminin parçası olduğu bir dönemde, fiziksel dayanıklılığa verilmiş olan değerden çok farklıdır. Hatta, bu uygulama kendi içinde bir çelişki taşır, çünkü en azından kısmi olarak, ölümün, hastalığın, hatta fiziksel acının gerçek bir hastalık teşkil etmediğine ve insanın ilgisini bedenine bakmaya vereceğine

---

103. Epiktetos, *Entretiens* (*Düşünceler ve Sohbetler*/Sohbetler bölümü), III, 23, 30 ve III, 21, 20-24; ayrıca, bir filozofun derslerine devam eden kişi konusunda, bkz. Seneca *"Aut sanior domun redeat, aut sanabilior"* (*Ahlâki Mektuplar*, 108, 4).
104. Epiktetos, *Entretiens* (*Düşünceler ve Sohbetler*/Sohbetler bölümü), II, 21, 12-22; ayrıca bkz. II, 15, 15-20.
105. Galenus, *De la cure des passions de l'âme* (*Ruhun Tutkularının Tedavisi Üstüne*), I, 1.
106. *A.g.e.*, IV, 16 ve VI, 28.

ruhu üzerinde çalışmasının daha doğru olduğuna inanan bir ahlâk yaklaşımının içinde konumlanır.[107] Çünkü bu kendilik deneyimlerinde önem verilen nokta; bedensel rahatsızlıklarla ruhsal rahatsızlıkların etkileşim içinde olabilecekleri ve rahatsızlıklarını mübadele edebileceklerididir: Yani ruhun kötü alışkanlıklarının fiziksel kötülükler doğurabileceği ve bedenin aşırı davranışlarının ruhun eksikliklerini dile getirdiği ve beslediği inancı söz konusudur. Asıl endişe, tahriklerin ve bozuklukların geçiş noktasına ilişkindir; bedenin ruha üstün gelmesi için ruhu, ruhun kendine tamamen egemen olması için de bedeni düzeltmek gerektiği unutulmamalıdır. Fiziksel acılar, rahatsızlıklar ve hastalıklara gösterilen ilgi, bireyin zaaf noktası olan bu temas noktasına ilişkin-

dir. Yetişkinin, kendilik kaygısından hareketle ilgilenmesi gereken beden, jimnastik aracıyla eğitilmesi gereken o genç beden değildir; duyarlı, tehdit altında, küçük sorunların kemirdiği ve buna karşılık aşırı katı taleplerinden ziyade kendi zaaflarından dolayı ruhu tehdit eden bir bedendir. Seneca'nın mektuplarında, sağlığa, perhize, rahatsızlıklara ve bedenle ruh arasında gidip gelen her tür aksaklığa gösterilen ilgiye birçok örnek bulunabilir.[108] Fronto ve Marcus Aurelius'un yazışması[109] –tabii Aelius Aristides'in, hastalığın anlatısına bambaşka boyutlar ve hastalık deneyimine farklı bir değer veren *Kutsal Söylevler*'i de vardır– bu kendilik deneyimleri dahilinde kendilik kaygısının sahip olduğu yeri ve kaygının türünü gayet güzel bir biçimde gösterir: Bu bağlamda, aşırılık korkusu, perhiz düzeni, rahatsızlıkların dinlenmesi, işlev bozukluğuna gösterilen ayrıntılı ilgi, bedeni ve bu beden aracılığıyla ruhu rahatsız edebilecek tüm öğelerin (mevsimler, iklim, besinler) dikkate alınması gibi noktaların altı çizilir.

Ancak belki de bundan daha da önemli olan bir şey vardır: Tıpla ahlâk arasındaki bu (pratik ve kuramsal) yakınlaşmadan hareketle, kişi kendisini hasta ya da hastalığın tehdidi altında olarak kabullenmeye yönlendirilir. Kendilik pratiği, insanın kendisini kendi gözünde yalnızca eksikli, bilgisiz ve düzeltilmesi gereken bir birey olarak değil, aynı zamanda da kimi rahatsızlıklar çeken ve bunları ya kendi kendine, ya da yetkin biri aracılığıyla tedavi etmesi gereken bir birey olarak kurması anlamını içerir. Her insan yardıma gereksinimi olduğunu keşfetmeli ve bir tedavi ve yardım almasının şart olduğunu anlamalıdır. "İşte," der Epiktetos, "felsefenin çıkış noktası budur: İnsanın yönetici

107. Epiktetos, *Entretiens* (*Düşünceler ve Sohbetler*/Sohbetler bölümü), I, 9, 12-17; I, 22, 10-12; *Manuel* (*Elkitabı*), 41.
108. Seneca, *Ahlâki Mektuplar* 55, 57, 78.
109. Marcus Aurelius, *Lettres* (*Mektuplar*), VI, 6.

parçasının içinde bulunduğu durumun farkına varmak (*aisthesis tou idiou hegemonikou pos echei*). İnsan bu parçasının zayıf olduğunu kabullendikten sonra, onu daha önemli kullanımların hizmetine sokmak istemeyecektir. Ama bugün, küçücük bir lokmayı bile yutamayacak nitelikteki kişiler koskoca bir kitap alıp onu devirmeye girişiyorlar. Bu nedenle de ya kusuyorlar ya da hazımsızlık çekiyorlar. Ardından gelsin karın ağrıları, nezleler, ateşler; halbuki ilk önce kendi yeterlilikleri üzerine düşünseler çok daha iyi ederlerdi..."[110] Ve kişinin bir hasta olarak kendisiyle kurduğu bu ilişki, ruhun hastalıkları –bedeninkilerden farklı olarak– algılanabilen acılar aracılığıyla kendini göstermediğinden dolayı, büsbütün gereklidir; bu tür hastalıklar, uzun süre hissedilmeyebileceği gibi, içine girdikleri kişinin gözünü de kör ederler. Plu- 353/F23
tarkhos, bedenin düzensizliklerinin, genellikle, nabızla, safrayla, ateşle, ağrılarla ortaya çıkarılabildiğini, ancak en kötü fiziksel hastalıkların felç, sara, beyin kanaması gibi kişinin durumunun farkına varmadığı hastalıklar olduğunu anımsatır. Ruh hastalıklarında vahim olan, bunların fark edilmemesi, hatta kimi zaman erdem olarak algılanabilmesidir (örneğin öfkenin cesaret, aşk tutkusunun dostluk, kıskançlığın rekabet, ödlekliğin temkinlilik olarak görülmesi gibi). Halbuki hekimlerin istediği "insanın hasta olmaması; ama olduğu takdirde de hastalığını bilmesidir."[111]

4. Hem kişisel, hem de toplumsal olan bu deneyim çerçevesinde, kendilik bilgisi, doğal olarak önemli bir yere sahiptir. *Delphoi* ilkesi* sık sık anımsatılır, ama bunda yalnızca Sokrates'in temasının basit bir etkisini görmek yetersizdir. Gerçekte, kesin reçeteleri, özgün sınama biçimleri ve kodlanmış idmanlarla, başlı başına bir kendilik bilgisi sanatı geliştirilmiştir.

a. Böylece, çok şematik bir biçimde ve daha tam, daha sistematik bir incelemenin gerekli olduğu hatırda tutularak öncelikle "sınama yöntemleri" olarak adlandırılabilecek şeyleri ayrı tutmak gerekir. Bunlar iki role sahiptir. Bir yandan bir erdemin kazanılması yolunda ilerlemeyi sağlama ve ulaşılan noktayı ölçme söz konusudur bu yöntemlerin, Plutarkhos ve Epiktetos'un ısrarla üzerinde durdukları "giderek artma" nitelikleri bundan kaynaklanır; öte yandan ve özellikle de, bu sınamaların ereğinin kendi başına bir feragat deneyimi olmadığı üzerinde durulur; asıl erek, kişinin kendi üzerinde, kesinlikle o sınamala-

---

110. Epiktetos, *Entretiens* (Düşünceler ve Sohbetler/Sohbetler bölümü); ayrıca bkz. II, 11, 1.

111. Plutarkhos, *Animine an corporis affectiones sini pejores,* 501 a.

* Antik Yunan etiğinde, özellikle de Sokrates esinli okullarda merkezi rol oynayan "kendini bil" şeklindeki ilke. (y.h.n.)

rın mevcut olması ya da olmamasıyla bağlantılı olmayan bir egemenlik kurarak yapay olan şeyden vazgeçebilme yeteneğini edinmesidir. Kişinin kendine uyguladığı sınamalar yoksun kalmanın birbirini izleyen evreleri değil, kaçınılmaz ve esas olmayan tüm şeyler karşısında sahip olunması gereken bağımsızlık hissini ölçme ve onama yöntemidir. *Sokrates' in Dehası'* nda Plutarkhos, değeri, diyalogda yeni-Pythagorasçı temaları temsil eden kişi tarafından vurgulanan bu türden bir sınamayı aktarır; kişi, önce herhangi bir spor yaparak iştahını açmakla işe başlar, sonra en leziz yemeklerle süslü masaların başına geçer, bu yemekleri uzun süre seyrettikten sonra da hizmetkârlara verip, kölelerin yemeğiyle yetinir.[112]

Kendini tutma çalışmaları Epikurosçularda da Stoacılarda da ortak biçimde mevcuttur, ama her iki grup için aynı anlamı taşımaz. Epikuros geleneğinde söz konusu olan, nasıl olup da bu en ilkel gereksinimlerin karşılanmasından en yapmacık şeylerden duyulan şehvetten daha yoğun, daha saf, daha istikrarlı bir haz alınabileceğinin gösterilmesidir; yapılan çalışma da yoksun kalmanın hangi dereceden sonra acı vereceğini belirlemeye yarar. Zaten son derece sıkı bir perhiz uygulayan Epikuros, kimi günler hazzının ne derece azalacağını görmek için normaldekinden daha az tayınla yetinir.[113] Stoacılara göre söz konusu olan, sonuçta, alışkanlığın, kanıların, eğitimin, ün sahibi olma isteğinin, gösteriş merakının bizi bağımlı kıldığı şeylerden vazgeçmenin ne denli kolay olduğunu göstererek insanı olası yoksunluklara hazırlamaktır; bu azaltma çalışmalarında, göstermek istedikleri, elzem olanın sonuçta her zaman el altında olduğu ve olası yoksunluklara ilişkin bir fikir yaratacağı endişelerinden sakınılmasının gerektiğidir. Seneca şöyle der: "Asker barış içindeyken talim yapar, karşısında hiç düşman yokken siper kazar, zorunlu bir durumda hazır olabilmek için fazladan işlerle yorulur durur. Savaşın ortasında tiril tiril titremesini istemezsen, çarpışmadan önce talim yaptır ona."[114] Seneca, burada, bir başka mektubunda da[115] değindiği bir uygulamadan söz eder: Bu, her ay yapılacak olan bir çalışmadır ve üç dört gün boyunca isteyerek "yoksunluğun en alt noktasında" yaşayarak, insanın kendini en kötü döşeklere, en kaba giysilere, en kalitesiz ekmeğe alıştırdığı bir staj gibidir. Bu "bir oyun değil bir deneyimdir" (*non lusus, sed experimentum*). İnsan, kendini ilerideki incelikler ve hoşlukların zevkine daha iyi varmak için

112. Plutarkhos, *Démon de Socrate* (*Sokrates'in Dehası*), 585 a.
113. Seneca, *Ahlâki Mektuplar*'da bu Epikurosçu noktaya değinir.
114. Seneca, *a.g.e.*, 18, 6.
115. *A.g.e.*, 20, 11.

tutmaz; en büyük talihsizliğin bile sonuçta insanı elzem olan şeyden yoksun bırakmayacağını, kişinin arada bir denenebilen bir şeye her zaman dayanabileceğini kendine göstermek için yapar.[116] Böylece en aza alışır. 62 yılının Saturnus Bayramı'ndan kısa bir süre önce yazdığı bir mektuba göre, Seneca'nın yapmak istediği budur; o sırada Roma "kan ter içindedir", "sefahat izni resmen çıkmıştır." Seneca, kendi kendine şölenlere katılmanın gerekip gerekmediğini sorar: Katılmamak ve genel tutumla bağlarını koparmak nefsine hâkim olmanın göstergesidir. Ancak bunlardan ayrı kalmamak, daha da büyük bir manevi güçle hareket etmek anlamına gelecektir; en iyisi "kalabalığa karışmadan, aynı şeyleri başka bir biçimde yapmaktır." Ve bu "başka biçim", insanın önceden gönüllü çalışmalar, kendini yoksun bırakma uygulamaları ve yoksulluk kürleriyle hazırlanmış olduğu biçimdir; bu çalışmalar, kişinin, şenliği herkes gibi kutlamasını, ama bunu *luxuria*'ya kapılmadan yapmasını sağlar; bunlar sayesinde bolluğun ortasında kayıtsız bir ruha sahip olabilir insan; "fukara olmanın o kadar kötü bir iş olmadığını bilirsek, zenginlik içinde daha huzurlu oluruz."[117]

b. Bu pratik uygulamaların yanı sıra, kişinin bilinç yoklamasına katılımı da önemliydi. Bu alışkanlık Pythagorasçı eğitimin bir parçasıydı[118] ancak çok daha geniş kitlelere yayılmıştı. Anlaşıldığı kadarıyla, sabah yoklaması, özellikle günün işleri ve yükümlülükleri üzerinde (bunlara daha iyi hazırlanabilmek için) düşünmeye dayanıyordu. Akşam yoklaması ise, daha yoğun bir biçimde, geçmiş günün anımsanmasına yönelikti. Birçok yazarın önerdiği bu yoklamanın en ayrıntılı tanımı Seneca tarafından *De ira*'da yapılmıştır.[119*] Seneca, uygulamayı, temel olarak, günün sonundaki ilerlemenin bir bilançosu olarak sunar; akşam istirahati için tefekküre çekildiğinde Sextius ruhunu sorgulardı: "Hangi kötülüğünü düzelttin; hangi yanlışınla mücadele ettin, hangi konuda ileri doğru gittin?" Seneca da, her akşam bu türden bir yoklama yapar. Karanlık –"ışık çekilir çekilmez"– ve sessizlik– "karısı sustuğunda"– bunun dış koşullarıdır. Ayrıca, Seneca'da, mutlu bir uykuya hazırlanma kaygısı da yok değildir. "İnsanın bu bütün gününü

116. Ayrıca, bkz. Seneca, *Consolation à Helvia* (*Helvia Ana'nın Tesellisi*), 12, 3.
117. Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, 18, 1-8; bkz 17, 5: "Bilgeliğe erişmek için yapılan çalışma, azla yetinme öğrenilmeden sağlıklı olamaz. Azla yetinme de istekli bir fukaralıktır."
118. Bkz. Diogenes Laertios, *Vie des philosophes* (*Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*), VIII, I, 27. Porphyrios, *Vie de Pythagore* (*Pythagoras'ın Yaşamı*), 40.
119. Seneca, *De ira*, III, 36.
* Seneca bu uygulamanın başlangıcını Sextius'a, öğretilerini Papirius Fabianus ve Sotion kanalıyla öğrendiği o Romalı Stoacıda görür.

inceleme alışkanlığından güzel ne vardır ki? Eylemlerinin gözden geçirilmesinin ardından gelen uykudan güzel ne vardır? Ruh, övgü ve kınama payını aldıktan sonra, öylesine sakin (*tranquillus*), derin (*altus*) ve özgür olur (*liber*) ki bu uyku..." İlk bakışta, Seneca'nın kendi kendini tabi tuttuğu sınama, bir tür küçük mahkeme sahnesi oluşturur; kullanılan, "yargıç önüne çıkmak", "davayı, kendi görenekleri hakkında bilgi sahibi yapmak", "davasını savunmak ya da dile getirmek" gibi terimler de açıkça buna işaret eder. Bu öğeler, öznenin, yargılayan bir merci ile suçlanan bir bireye bölündüğünü gösterir gibidir. Ancak sürecin bütünü, aynı zamanda da tamamlanmış bir etkinliğin ilkelerini yeniden harekete geçirmek ve gelecekteki uygulamasını düzeltebilmek
356 için ölçüsünü almanın söz konusu olduğu bir tür idari denetimi çağrıştırır. Seneca'nın değindiği, bir yargıç rolü olduğu kadar, bir müfettişin ya da hesaplarını denetleyen bir aile reisinin de rolüdür.

Kullanılan terimler anlamlıdır. Seneca, geçirilen bütün günü "incelemek" [sınamak, yoklamak] ister (*excutere* yüklemi, silkelemek, tozunu çıkarmak için dövmek anlamlarının yanı sıra, bir hesaptaki yanlışları çıkarmak üzere sağlama yapma anlamını da içerir); günü "teftiş etmek" ister; yapılan eylemlerin, söylenen sözlerin "ölçüsünü almak" ister (tamamlanmış bir işten sonra, o işin öngörülene uygun olup olmadığını anlamak için yapıldığı biçimiyle, *remetiri* fiili). Bu incelemede, öznenin kendisiyle ilişkisi pek de suçlunun yargıç karşısında bulunduğu bir adli ilişki biçiminde kurulmaz; daha çok bir denetimcinin bir işi, tamamlanmış bir görevi değerlendirdiği teftişe benzer; *speculator* terimi (insan *speculator sui* olmalıdır) tam da bu role işaret eder. Nitekim, bu biçimde uygulanan yoklama, hukuksal usulün bir taklidiymiş gibi "suçlar"ı ele almaz; ve sonuçta, herhangi bir suçlama kararına, bir tür öz-cezaya varmaz. Seneca, burada verdiği örnekte, nasıl olsa ikna edilemeyecek cahil kişilerle fazla hararetli biçimde yapılan tartışma eylemlerine; ya da iyiye yönelmesi istenen bir dostu sitemlerle kırmak gibi eylemlere dikkati çeker. Seneca, kullanılan yöntemler kişinin kendi için saptaması gereken ereklere ulaşmak için uygun olmadığından, hoşnut değildir: İnsanın dostlarının hatalarını gerektiğinde düzeltmek istemesi iyidir; ancak kınama ölçülü olmadığı takdirde iyileştireceğine kalp kırar; bilgisiz olanları ikna etmek iyidir ama yine de eğitilebilecek nitelikte olanların seçilmesi gerekir. Dolayısıyla, yoklamanın hedefi, kişinin en küçük biçimlerine ve en derin köklerine değin inerek kendi suçluluğunu keşfetmesi değildir. İnsan "kendinden hiçbir şey saklamazsa", "gözünden hiçbir şey kaçırmazsa", bunu hem meşru erekleri, hem de uygun yöntemlerin seçimi sayesinde o hedeflere ulaşılmasını

sağlayacak genel tutum kurallarını ileride aklında kalması için belleğine kazımak üzere yapar. Hata, yoklama tarafından, bir suçluluğu saptamak ya da bir pişmanlık duygusunu canlandırmak için değil, bir başarısızlığı saptayarak onu anımsama ve üzerine düşme yoluyla bilgece tutumları olanaklı kılan akılcı donanımı güçlendirmek üzere harekete geçirilir.

c. Bunlara ek olarak, bir de düşüncenin kendisi üzerine çalışma yapılması gerekir; bu çalışma, kişinin neye kadir olduğunu ölçmeye yönelik bir sınamanın, ya da bir hatanın tutum kurallarına göre değerlendirilmesinin ötesinde olmalıdır; temsillerin sürekli elekten geçirilmesi, yani incelenmesi, denetlenmesi ve ayıplanması biçiminde gerçekleşmelidir. Bu, düzenli aralıklarla yapılan bir yoklamadan çok, kişinin 357
kendisi karşısında edinmesi gereken bir tutumdur. Bu tutumu nitelemek için, Epiktetos, Hıristiyan tinselliğinde uzun bir yazgıya sahip olacak eğretilemeler kullanır (ancak Hıristiyanlık bağlamında bunların değerleri çok farklı olacaktır). Kişinin kendisine karşı, kentlerin ya da evlerin kapısından içeri girip çıkanları denetleyen "gece bekçisi" rolünü ve konumunu benimsemesini ister Epiktetos;[120] ya da kendimize karşı bir "para denetleyicisi", değerinden tamamen emin olmadıkça tek bir kuruşu bile kabul etmeyen "para bozma memuru" işlevini yüklenmemizi önerir. "Bakın, para söz konusu olunca... bir zanaat icat etmiş. Bir para denetleyicisi, paradan emin olmak için ne yöntemlere başvurur! Bakma, dokunma, koklama, son olarak da duyma: Denetçi, parayı yere atıp, çıkardığı sese kulak verir; bir tek kere ses çıkarmasıyla yetinmez; bunu, kulaklarını bir müzisyeninki gibi geliştirecek biçimde birkaç kez tekrarlar." Ne yazık ki, diye devam ediyor Epiktetos, para söz konusu olduğunda rahatlıkla aldığımız bu önlemleri, ruhumuz söz konusu olduğunda ihmal ediyoruz. Halbuki felsefenin görevi –esas ve ilk *ergon*'u– tam da bu denetimi yapmak (*dokimazein*) olmalıdır.[121]

Epiktetos, aynı zamanda hem genel ilke, hem de davranış şeması olan şeyi dile getirmek için Sokrates'e ve *Savunma*'da dile gelen aforizmaya gönderme yapar: "Sorgulanmayan bir yaşam (*anexetastos bios*) yaşanmaya değmez."[122] Gerçekte Sokrates'in sözünü ettiği yoklama, gerek kendini, gerekse başkalarını, cehalet ve cehaletin bilinip bilinmediği konusunda tabi tutmak istediği yoklamadır. Epiktetos'un sözünü ettiği yoklama ise tamamen farklıdır: Temsillere ilişkin olan ve onları "incelemeyi", onları birbirlerinden "ayrıştırmayı" (*diakrinein*),

120. Epiktetos, *Entretiens* (*Düşünceler ve Sohbetler*/Sohbetler bölümü), III, 12, 15.
121. *A.g.e.*, I, 20, 7, 11; ayrıca bkz. III, 3, 1-13.
122. Platon, *Apologie de Socrate* (*Sokrates'in Savunması*), 38 a.

böylece "ilk gelen"in kabullenilmesini engellemeyi amaçlayan bir yoklamadır bu. "Her temsili durdurabilip, ona, tıpkı gece bekçilerinin 'kimliğini göster' demesi gibi 'Dur bakayım, sen kimsin ve nereden geliyorsun? Doğa, sana bir temsilin onaylanmak için sahip olması gereken damgayı vurmuş mu?' diyebilmek gerekir."[123] Bir temsil aklımıza geldiğinde, denetim noktası temsilin kökeni ya da bizatihi nesnesinde değil, ona gösterilmesi gereken ya da gereksiz olan ilgide konumlanmalıdır. Bir temsil aklımıza düştüğünde, yapılması gereken ayrıştırma, *diakrisis* işi olacak, yani ona, bize bağlı olmayanla olan arasındaki ayrımı belirleyen Stoa ilkesini uygulamak anlamına gelecektir; bize bağlı olmayan temsiller ulaşabileceğimiz bir yerde olmadıklarından,
358 bunları kabullenmez, "arzu" ya da "hoşlanmama", "ilgi" ya da "itici bulma" nesnelerine dönüşmek için uygun olmamaları nedeniyle onları reddederiz. Denetim bir iktidar sınavı ve bir özgürlük güvencesidir: Kişinin kendi denetimine bağlı olmayan bir şeye bağlanmayacağından emin olmasının bir yöntemidir. Sürekli temsillerini gözlemek ya da bir paranın kalp olmadığını onaylarmış gibi belli işaret noktalarını gözden geçirmek, gelen fikrin derin kökeni üzerine düşünmek değildir (bu daha sonraları Hıristiyanlık tinselliğinde yapılacak olan şeydir). Görünen temsilin ardında saklanan bir gizli anlamı deşifre etmeye çalışmak da değildir söz konusu olan. İnsanın kendisiyle temsil edilen şey arasındaki bağıntıyı, öznenin kendisiyle ilişkisinde, yalnızca özgür ve sağduyulu tercihe bağlı olan şeyleri kabul edecek biçimde değerlendirmesidir.

5. Bu kendilik pratiklerinin, sundukları farklılıkların ötesindeki ortak amaçları, son derece genel bir ilkeyle, kendine dönmeyle –*epistrophe eis heauton*'la–[124] nitelenebilir. Bu ifade biraz Platoncu gibidir ama çoğu zaman belirgin biçimde farklı anlamlara tekabül eder. Öncelikle bir etkinlik dönüşümü olarak anlaşılmalıdır bu: İnsanın kendisini tümüyle ve yalnızca kendisine adamak üzere tüm diğer uğraş biçimlerine son vermesinin gerektiği gibi bir şey söz konusu değildir; ancak, yapılan etkinliklerde, kişinin kendine seçmesi gereken en nihai ereği kendinde, kendisiyle ilişkisinde aramasının uygun olduğunu aklında tutması gerekir. Bu kendine dönüş, bakışın da yer değiştirmesini gerektirir: Bakış, avare bir merakla kendini dağıtmamalıdır –bu ister başkalarının yaşamına ilişkin bir merak, ister gündelik dünya telaşına ilişkin merak (Plutarkhos bir kitabını başlı başına bu *polupragmosune*'ye adamıştır) ister doğanın insan yaşamından ve insan yaşamı için önem

123. Epiktetos, *Entretiens* (*Sohbetler*), III, 12, 15.

124. *Epistrophe eis heauton epistrephein eis heauton* ifadeleri Epiktetos'ta karşımıza çıkar. *Entretiens* (*Düşünceler ve Sohbetler*/Sohbetler bölümü), I, 4, 18; III, 16, 15; III, 22, 39; III, 23, 37; III, 24-106; *Manuel* (*Elkitabı*), 41.

taşıyan her şeyden iyice uzakta bulunan gizlerini keşfe yönelik bir merak olsun– (Seneca'nın bir alıntısında, Demetrios, doğanın yalnızca gereksiz sırları gizlediğini, insanın bilmesinin yararlı olduğu şeyleri ise onun ulaşabileceği yere, gözünün önüne koyduğunu söyler). Ancak *conversio ad se* aynı zamanda da bir güzergâhtır, insanın tüm bağımlılıklar ve tüm köleleştirilmelerden kurtularak, sonunda fırtınalara karşı bir barınak olan limana ya da surlarıyla insanı koruyan bir kaleye gider gibi kendine kavuşmasını sağlayan bir güzergâh: "Geleceğe ait şeylerden kurtulan ruh, kuşatılamayan bir konuma sahiptir; kendi kendisi için kurduğu kalede kendini savunur; onu hedefleyen oklar hep altına düşer. Talih'in kolları, kamuoyunun kendisine atfettiği kadar uzun değildir; kendisine bağlananlar dışında hiç kimseyi etkilemez. Dolayısıyla, gelin, bizi ondan olabildiğince uzaklaştıracak o uzun atlayışı gerçekleştirelim."[125]

Kendine dönmenin ulaştığı hedefi ve tüm kendilik pratiklerinin nihai amacını oluşturan bu kendiyle ilişki durumu, halihazırda denetim ahlâkıyla bağlantılıdır. Yine de bu ilişkiyi nitelemek için, bastırılması zor birtakım güçlere karşı yarışmacı bir biçimde kazanılan utkuya ve hiçbir muhalefete izin vermeyecek biçimde, bunların üzerinde kurulabilecek bir egemenliğe gönderme yapmakla yetinilmemelidir. Bu ilişki, çoğu zaman, hukuktaki "sahip olma" modeli çerçevesinde düşünülür: İnsan "kendine ait"tir, "kendinin"dir (*suum fieri, suum esse*, Seneca'nın sık sık kullandığı ifadelerdir);[126] insan yalnızca kendine bağımlıdır, *sui juris*'tir; kendisi üzerinde hiçbir şeyin sınırlamadığı ve tehdit etmediği bir iktidarı vardır; *potestas sui*'ye sahiptir.[127] Ancak kişinin kendisiyle ilişkisi, daha çok siyasal ve hukuksal olan bu biçimin dışında tıpkı kişinin hem sahip olduğu hem de göz önünde bulundurduğu bir şey gibi, kendisinden zevk almasını sağlayan daha somut bir ilişki biçiminde tanımlanır. İnsanın kendine dönmesi dışarının uğraşlarından, hırsın yarattığı kaygılardan, geleceğe ilişkin korkudan yüz çevirmekse, kendi geçmişimize dönebilir, o geçmişi hatırlayabilir, onun gözümüzün önünde istediğimiz gibi akmasını sağlayabilir ve onun üzerinde hiçbir şeyin bozamayacağı bir ilişkiye sahip olabiliriz: "O, yaşamımızın kutsal ve ihlal edilemez, insana ait rastlantılardan kurtulabilmiş olan, talihin egemenliğinden etkilenmemiş ve ne yoksulluğun, ne korkunun, ne de hastalıkların altüst edebildiği tek parçasıdır; o parça

125. Seneca, *Ahlâki Mektuplar,* 82,5.
126. Seneca, *De la brièveté de la vie* (*Hayatın Kısalığı Üstüne*), XI, 2; *Ahlâki Mektuplar,* 62, 1; 75, 18.
127. Seneca, *De la brièveté de la vie* (*Hayatın Kısalığı Üstüne*), V, 3 (*sui juris*); *Ahlâki Mektuplar* (*in se habere potestatem*); 32, 5 (*facultas sui*).

da ne tasalandırılabilir, ne de baştan çıkarılabilir; ona sahip olma durumu hem süreklidir hem de erinç kaynağıdır."[128] Ve bu sahiplenme dahilinde oluşan kendilik deneyimi, yalnızca bir gücün denetlenmesi ya da başkaldırmaya hazır bir güç üzerinde kurulan bir egemenlik deneyimi değil, insanın kendi kendisinden aldığı bir hazzın deneyimidir. Sonuç olarak kendi kendisine ulaşabilen insan, kendisinin haz nesnesidir. İnsan yalnızca ne ise o olmakla yetinip kendini bununla sınırlandırmayı kabullenmez, kendi kendisine "haz verir."[129] Seneca'nın genellikle *gaudium* ya da *laetitia* terimleriyle belirttiği bu haz, bedende ya da ruhta hiçbir rahatsızlık biçimiyle birlikte görülmez ya da böyle bir şeyi peşinden sürüklemez; onu tanımlayan, bizden bağımsız olan, do-
360 layısıyla da bizim gücümüze bağlı olmayan hiçbir şey tarafından yaratılmamasıdır; o bizden gelir ve bizde doğar.[130] Bir de, herhangi bir derece ve değişim nedir bilmemesi ve "tek parça halinde" verili olması, bir kez verildikten sonra da hiçbir dış olayın onu tehdit edememesiyle tanımlanır.[131] Bu açıdan, bu haz türü, *voluptas* terimiyle belirtilen şeyin tamı tamına tersine işaret eder; *voluptas*, kökeni bizim dışımızda ve mevcudiyetlerinden emin olamayacağımız nesnelerde konumlanan bir hazzı anlatır. Dolayısıyla bu, kendiliğinden, derme çatma, geçici, yoksun kalma korkusunun kemirdiği bir hazdır ve bizim ona eğilim duymamızın nedeni, sonuçta tatmin edilip edilmeyeceği kesin olmayan bir arzu olmasıdır. Kendine dönme, bu tür şiddetli, kesin olmayan ve geçici hazların yerine insanın dinginlik içinde ve her zaman için kendisinden alabileceği türden bir hazzı koyabilir. "*Disce gaudere*, memnun olmayı öğren" der Seneca Lucilius'a. "Senin hep neşe içinde olmanı istiyorum, bu neşeyi kendi yuvanda bulmanı istiyorum; senin kendi içinde varsa ancak, senin içinden doğacaktır bu neşe (...) Bu sevincin kaynağını bir defa buldu mu insan, hiç dinmez artık bu sevinç (...) Gözlerini gerçek iyiliğe yönelt. Kendinde olandan (*de tuo*) memnun ol. Ne demek şu 'kendinde olan' sözü? Kendin ve kendinin en iyi yanı demek."[132]

* * *

128. Seneca, *De la brièveté de la vie* (*Hayatın Kısalığı Üstüne*), X, 4 ve XV, 5.
129. Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, 13, 1; ayrıca bkz. 23, 2-3; Epiktetos, *Entretiens (Düşünceler ve Sohbetler*/Sohbetler bölümü), II, 18; Marcus Aurelius, *Pensées* (Düşünceler), VI, 16.
130. Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, 72, 4.
131. *A.g.e.*, 72. Ayrıca, bkz. *De la vie heureuse* (*Mutlu Yaşam Üstüne*), III, 4.
132. *Ahlâki Mektuplar*, 23, 3-6; ayrıca bkz. 124, 24. Kösnüllüğün eleştirisi için, bkz. *De la vie heureuse* (*Mutlu Yaşam Üstüne*), XI, 1–2.

M.S. 1. yüzyılda haz ahlâkına ilişkin düşünümler, işte bu kendilik kültürü, o kültürün temaları ve pratikleri çerçevesinde gelişir; bu ahlâkı etkilemiş olan dönüşümleri anlayabilmek için işte bu yöne bakmak gerekir. İlk bakışta daha belirgin bir katılık, aşırı ölçülülük, daha sıkı talepler olarak değerlendirilebilecek olan şeyler, gerçekte yasakların sıkılaştırılması biçiminde yorumlanmamalıdır; yasaklanabilen şeylerin alanı hiç de genişlememiş, daha otoriter ve daha etkili yasaklama sistemlerinin düzenlenmesine çalışılmamıştır. Değişiklik, daha çok bireyin bir ahlâksal özne olarak kurulma biçimine ilişkindir. Kendilik kültürünün gelişmesi, etkisini, arzunun yolunu kesebilecek şeylerin güçlendirilmesinde değil, ahlâksal öznelliği oluşturan öğeleri ilgilendiren dönüşümlerde gösterir. Burada, acaba, geleneksel kendilik denetimi ahlâkıyla bir kopma söz konusu mudur? Kuşkusuz hayır. Burada söz konusu olan bir yer değiştirme, bir sapma ve bir vurgulama değişikliğidir.

Etik töz olarak cinsel haz, hâlâ ve hep güç alanı dahilinde görülür: kişinin mücadele etmesi, öznenin, üzerinde egemenlik kurması gereken bir gücün alanı dahilinde... Ancak bu şiddet, aşırılık, başkaldırı ve mücadele oyununda, giderek daha rahatlıkla vurgulanan şey bireyin zaafıdır, kırılganlıktır, onun olduğu yerde kaçmanın, kurtulmanın, kendini korumanın ya da bir şeye sığınmanın gerekliliğidir. Cinsel ahlâk hâlâ ve her zaman bireyin, varoluşun estetik ve etik ölçütlerini tanımlayan belli bir yaşam sanatına tabi olmasını ister; ancak bu sanat, doğanın ya da aklın, statüsü ne olursa olsun herkesin aynı biçimde boyun eğmesi gereken evrensel ilkelerine giderek daha çok gönderme yapar. İnsanın kendisi üzerinde yapması gereken çalışmanın tanımlanmasına gelince, bu tanım da kültür aracılığıyla belli bir değişime uğrar: Gerekli *askesis*'i oluşturan perhiz ve denetim talimlerinden geçildiğinde, kendilik bilgisine ayrılan yer daha fazla önem kazanır: Kişinin iyice tanımlanmış bir dizi idman aracılığıyla kendini sınaması, incelemesi ve denetlemesi, hakikat sorununu –ne olduğumuza, ne yaptığımıza ve ne yapabileceğimize ilişkin hakikat sorununu– ahlâksal öznenin oluşumunun merkezinde konumlandırır. Sonuç olarak bu gelişimin varış noktası da hâlâ ve her zaman bireyin kendi üzerindeki egemenliğiyle tanımlanır; ancak bu egemenlik, kişinin kendisiyle ilişkisinin yalnızca bir egemenlik biçimine değil, aynı zamanda arzunun ve sıkıntının yer almadığı bir doyum biçimine büründüğü bir deneyim boyutu kazanır.

Bu durum da, cinsel hazların kötülükle bir tutulduğu, davranışın yasanın evrensel biçimine boyun eğmek zorunda bırakıldığı ve arzunun deşifre edilmesinin, arındırılmış bir yaşama ulaşmanın elzem ko-

şulu olduğu bir cinsel haz deneyiminden oldukça uzaktır. Bununla birlikte, kötülük sorununun o eski güçlülük temasını nasıl rahatsız etmeye başladığını, yasa sorununun nasıl sanat ve *tekhne* temasını yavaş yavaş değiştirmeye doğru yöneldiğini, hakikat sorunu ve kendilik bilgisi ilkesinin, çilecilik pratikleri dahilinde nasıl gelişme gösterdiğini de görebiliriz. Ancak öncelikle kendilik kültürünün hangi ortamda ve hangi nedenlerle bu şeklide ve tam olarak ele aldığımız biçimde geliştiğini araştırmamız gerekiyor.

III
Kendilik ve ötekiler

Tarihçiler çalışmalarında, kendilik kültürünün bu gelişimine ve haz ahlâkında bu doğrultuda oluşan değişime birçok neden yakıştırabiliyorlar. Bunlardan iki tanesi özellikle önemlidir: Evlilik pratiğindeki ve siyasal oyun kurallarındaki değişiklikler. Ben, bu kısa bölümde bu iki temanın içinden, daha önceki tarih çalışmalarının değindiği birkaç öğeyi ele almak ve bütünsel bir varsayım önerisinde bulunmakla yetineceğim. Evlilik ve karıkocanın yeni önemi ve siyasal rollerde gözlenen bir yeniden yapılanma, temelde bir "erkek" ahlâkı olan bu ahlâk dahilinde, kişinin kendisiyle ilişkisine dair yeni bir sorunsallaştırmanın ortaya çıkması sonucunu doğurmamış mıdır? Bunlar, belki de, bir kendine dönüşü değil de, erkeğin kadınla, başkalarıyla, kentsel ve siyasal etkinliklerle ve olaylarla olan ilişkisi dahilinde kendi kendisini düşünmesi-

nin ve kendini arzularının öznesi olarak görmesinin yeni bir biçimini kışkırtmış olabilir. Bu durumda, kendilik kültürü, o toplumsal değişikliklerin doğal "vargı"sı ya da bunların ideoloji alanındaki ifadesi olmayacak, varoluşa ilişkin yeni bir şekillendirme bilgisi şeklinde, onlara özgün bir yanıt oluşturacaktır.

A. EVLİLİĞİN ROLÜ

Helen ya da Roma uygarlığında, farklı yöre ve toplumsal katmanlara göre evlilik pratiğinin gerçekte ne derece yaygın olduğunu söyleyebil-
364 mek kolay değildir. Yine de tarihçiler –belgelerin izin verdiği yerlerde– gerek kurumsal biçimlere, gerek karıkoca ilişkilerine, gerekse bunlara atfedilen ahlâksal değere ilişkin kimi değişiklikleri saptayabilmişlerdir.

Önce kurumsal bakış açısını ele alalım. Aileye, ailenin otoritesine, uyguladığı kurallara ve benimseyip kabul ettiği ölçülere ilişkin bir özel akit olan evlilik, ne Antik Yunan'da, ne de Roma'da kamu güçlerinin müdahalesini gerektirirdi. Antik Yunan'da, evlilik iki temel ve yaşamsal eksene sahipti. Bunların biri, o zamana değin baba tarafından üstlenilmiş olan vesayetin kocaya aktarımını, diğeri ise kadının fiili olarak kocasına verilmesini belirliyordu. Böyle bir bağlamda, evlilik, "*oikos*"un sürekliliğini sağlamaya yönelik" bir pratikti.[133] Dolayısıyla, evlilik, "bir özel sözleşme, biri gerçek –kızın babası–, diğeri ise potansiyel –gelecekteki koca– iki aile reisi arasında yapılan bir işti; bu özel işin "siyasal ve toplumsal örgütlenmeyle bağı yoktu."[134] Roma'da da durum aynıydı. J. A. Crook ve P. Veyne, evliliğin kökeninde "tarafların niyetine bağlı", "bir törenle belirlenen" ve "bir hukuk akdi" olmamakla birlikte "haklara bağlı etkiler" doğuran bir fiili durum olduğunu anımsatırlar.[135]

Helenistik dünyada, evlilik giderek kamu alanı içinde yer almaya başlar. Böylece ailenin sınırlarından taşar ve bu durum çelişkili bir sonuca yol açar: Ailenin otoritesi "kamusal" olarak onaylanır ama aynı

---

133. J.-P. Brodehoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie* (*İskenderiyeli Clemens'te Evlilik ve Aile*), s. 16–17.
134. Bkz. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique* (*Helenistik Dönemde Evlilik ve Evli Kadının Durumu Üzerine Araştırmalar*), s. 4.
135. A. Crook, *Law and Life of Rome* (*Roma Kanunu ve Yaşamı*), s. 99. P. Veyne, "L'amour à Rome" (*Roma'da Aşk*), *Annales E.S.C*, 1978, 1, s. 39–40.

zamanda da göreceli bir biçimde sınırlandırılır. Cl. Vatin Helen dünyasında bu evrimin bir anlamda özel akitle kamu kurumu arasında aracı işlevi gören dinsel törenlere başvurulmasına dayandığını söyler ve sonuçları İ.Ö. II. ve I. yüzyıllarda gözlenebilen bu evrimi özetleyerek şöyle yazar: "Evliliğin artık aile kurumlarının çerçevesinden çıktığı açıktır; belki de antik özel nikâhın bir kalıntısı olan İskenderiye usulü dini nikâhın aynı zamanda da yurttaşlığa ilişkin bir kurum olduğu doğrudur: İster bir memur aracılığıyla olsun, ister bir din adamı, sonuçta evliliği onaylayan merci sitenin tamamıdır." Ve İskenderiye kentine ilişkin verileri kırsal topluma ilişkin verilerle karşılaştırarak şunları ekler: "Bazı farklılıklarla *chora*'da da, başkentte de gözlenen durum, bir özel kurumun hızlı biçimde bir kamu kurumuna evrilmesidir."[136]

Evlilik her ne kadar farklı yollardan geçse ve ileri dönemlere değin esas olarak "özel bir tören, bir şenlik"[137] olmayı sürdürse de, Roma'da genel olarak aynı türden bir evrim gözlenir. Bir yasal önlemler kümesi, yavaş yavaş kamu otoritesinin evlilik kurumu üzerindeki nüfuzunu öne çıkarır. Ünlü *de adulteriis* yasası bu olayın dışavurumlarından biridir. Bu yasanın, başka bir erkekle ilişkisi olan evli kadını ya da evli bir kadınla bir ilişkisi olan erkeği zinayla suçlarken (ancak evli olmayan bir kadınla ilişkisi olan erkek suçlanmaz) olguların nitelenmesi açısından yeni hiçbir şey önermediği dikkate alınırsa, söz konusu dışavurumun daha da ilginç olduğu görülür. Bu yasa, etik değerlendirmenin geleneksel şemalarını harfiyen benimser; sadece o zamana değin ailenin otoritesine bağımlı olan bir yaptırımı kamu gücüne aktarmakla yetinir.

Evliliğin bu aşamalı "kamulaşma"sı, pek çok başka dönüşüme eşlik eder ve o dönüşümlerin aynı zamanda hem sonucu, hem bir anı, hem de aracıdır. Değerlendirmeye olanak verdikleri ölçüde belgelerden anlaşıldığı üzere, evlilik ya da sürekli birliktelik pratiği genelleşmiş ya da en azından nüfusun önemli kesimlerinde yaygınlaşmıştır. Eski biçimiyle evliliğin, ancak (bir özel akit olmakla birlikte) hukuksal ya da en azından statüye ilişkin sonuçları olduğu takdirde –bir adın aktarılması, mirasçıların oluşturulması, bir akrabalık sisteminin düzenlenmesi, servetlerin birleştirilmesi– bir önemi ve bir varlık nedeni vardı. Bu da ancak bu tür alanlarda stratejiler geliştirebilecek olanlar açısından anlam taşırdı. Yine P. Veyne'in dediği gibi: "Pagan toplumda herkes evlenmezdi. Tersine... Evlilik, evlenildiğinde özel bir amacı karşılardı: Mal varlığının ailenin diğer üyeleri ya da dostların çocukla-

136. Cl. Vatin, *a.g.e.*, s. 177–178.
137. P. Veyne, *a.g.e.*

rına değil de kendi soyuna aktarılması. Bir de kast siyasetiyle bağlantılıydı: Yurttaşlardan oluşan kastın süregitmesi."[138] Söz konusu olan, J. Boswell'in deyişiyle "üst sınıflar açısından fazlasıyla hanedanlığa ilişkin, siyasal ve iktisadi"[139] bir evlilikti. Yoksul sınıflara gelince, onların evlilik pratiğine ilişkin pek az bilgimiz olmasına rağmen, S. B. Pomeroy'la birlikte, her ikisi de evliliğin iktisadi işlevlerine gönderme yapan iki çelişkili etkenin devreye girdiğini öne sürebiliriz: Bunlardan ilki, eşin ve çocukların özgür ama yoksul insan açısından yararlı bir emek olabileceğidir; ancak öte yandan, "belli bir iktisadi düzey vardır ki, bunun altındaki erkek, bir kadın ve çocukların bakımını üstlenemez."[140]

366 Evliliği yönlendiren (yani onu kimi zaman zorunlu, kimi zamansa yararsız kılan) iktisadi-siyasal buyruklar, ayrıcalıklı sınıflarda statü ve servet, aile grupları arasındaki salt bağlardan çok hükümdarın çevresine yakın olmaya, sivil ya da askeri "kariyer"e, iş yaşamındaki başarıya bağımlı olmaya başladıktan sonra, önemlerinin bir bölümünü yitirirler. Değişik stratejilerin yükü altında daha az ezilen evlilik, daha "özgür" bir hal alır: Eşin (kadının) seçiminde olduğu gibi, evlenme kararı ve evlenmenin kişisel nedenleri konusunda da özgürleşilir. Daha talihsiz sınıflarda da, evlilik –önemli olarak görülen iktisadi nedenlerin ötesinde– değerini yaşamın paylaşılmasını, karşılıklı yardımlaşmayı, manevi desteği de içeren güçlü kişisel ilişkiler yaratmasında ve bu ilişkileri korumasından alan bir bağlılık biçimiydi. Her halükârda, mezar yazılarının incelenmesi, aristokrat olmayan çevrelerdeki birlikteliklerin görece sıklığını ve istikrarlılığını ortaya çıkarmıştır;[141] kölelerin evliliğine ilişkin tanıklıklar da vardır.[142] Evlilik pratiğinin yaygınlık derecesine ilişkin soruya hangi yanıt verilirse verilsin, bu pratiğe ulaşmanın giderek daha kolaylaştığı görülür. Evliliği "ilginç" kılan eşikler aşağıya doğru çekilmiştir.

Ayrıca evlilik, giderek aralarındaki eşitsizlik (tamamen yok olmamakla birlikte) belli bir noktaya kadar azalan iki taraf arasında özgürce akdedilen bir birlik olarak görülür. Helenistik dünyada –birçok yerel farklılık göz önünde bulundurulmak koşuluyla– kadının statüsü, klasik dönemdekine oranla –özellikle de Atina'ya oranla– bağımsızlık

---

138. P. Veyne, *a.g.e.*
139. J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* (*Hıristiyanlık, Toplumsal Hoşgörü ve Eşcinsellik*), s. 62.
140. S.B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves* (*Tanrıçalar, Fahişeler, Eşler ve Köleler*), 1975, s. 133.
141. *A.g.e.*, s. 209.
142. P. Veyne, *a.g.e.*, s. 40; S. B. Pomeroy, *a.g.e.*, s. 193.

açısından kazanımlı çıkmıştır. Bu görece değişim, öncelikle yurttaş erkeğin konumunun siyasal önemini bir miktar yitirmesinden kaynaklanır. Bu durum aynı zamanda kadının rolünün –hem ekonomik rolünün hem de hukuksal bağımsızlığının– olumlu bir biçimde güç kazanmasıyla da bağlantılıdır. Kimi tarihçilere göre, belgeler kadının babasının evlilik konusundaki müdahalesinin giderek daha önemsizleştiğini gösterir. "Bir babanın kurumsal koruyucu olarak kızını evlendirmesi yaygındı. Ama kimi sözleşmeler, yalnızca yaşamlarını paylaşmayı kararlaştıran bir kadın ile bir erkek arasında yapılmıştır. Evli bir kızın baba otoritesine karşı kendi kendini belirleme hakkı yavaş yavaş belirmeye başlar. Atina, Roma ve Mısır yasalarına göre baba, kızının evliliğini kızın rızası olmadan bozma hakkına sahipti. Bununla birlikte, daha sonraları, Roma hâkimiyetinde bulunan ve kendi yasasına tabi olan Mısır'da, kadının istencinin belirleyici bir etken olduğunu ileri süren hukuksal kararlarla, babanın evli kızı üzerindeki otoritesine karşı çıkılmıştır. Kız evli kalmak istiyorsa, kalabiliyordu[143]." Evlilik, gitgide, iki eş tarafından istenen ve kabul edilen bir sözleşme halini alır. Kızın, babası ya da vasisi tarafından törensel bir biçimde kocasına verildiği *ekdosis* ortadan kalkmaya yüz tutar; ve geleneklere göre *ekdosis*'e eşlik eden özünde mali içerikli sözleşme, sonuç olarak yalnızca yazılı evliliklerde geçerliliğini sürdürür; bu durumda da sözleşmeye kişilere ilişkin maddeler eklenir. Kadınlar sadece evlilikte giderek daha özgür biçimde kullanabildikleri ve kimi sözleşmelere göre boşanma durumunda kendilerine aynen iade edileceği öngörülen çeyizlerini almakla kalmazlar, aynı zamanda kendi miras haklarını da alırlar.

Evlilik sözleşmelerinin eşlere dayattığı görevlere gelince, Cl. Vatin'in yapıtı, Helenistik dönem Mısır'ında bu konuda çok anlamlı bir evrimin oluştuğunu gösterir. İ.Ö. IV. ya da III. yüzyıldan kalma belgelerde, kadının görevlerinin kocaya itaati, gündüz ya da gece kocanın izni olmaksızın dışarı çıkma yasağını, herhangi bir başka erkekle cinsel ilişkide bulunma yasağını, hanesini yoksullaştırma ve kocasının onuruna halel getirme yasağını kapsadığı görülür. Buna karşılık, koca, karısına bakma, eve bir başka eş getirmeme, karısına kötü davranmama ve dışarıdaki ilişkilerinden çocuk sahibi olmamakla yükümlüdür. İncelenen sözleşmeler daha sonraları kocaya çok daha katı görevlerin verildiğine işaret eder. Karısının gereksinimlerini karşılama görevi belirlenmiştir; ama aynı zamanda bir metres ya da bir erkek sevgili sahibi olma ve (bir başka kadına bakabileceği) ek bir ev açma yasağı da getirilmiştir. Cl. Vatin'in de altını çizdiği gibi, bu tür sözleşmelerde "söz

143. S.B. Pomeroy, *a.g.e.*, s. 129.

konusu olan erkeğin cinsel özgürlüğüdür; o dönemde artık kadın da erkek kadar özeldir." Böylece geliştirilen evlilik sözleşmeleri, karı ve kocayı kuşkusuz eşit olmayan ama paylaşılan bir görev ve yükümlülükler sistemine sokar. Ve bu paylaşım, yalnızca eşlerin her birinin bir anlamda evlilik durumunda temsilcisi olduğu aileye gösterilen saygı adına değil de, çifti, çiftin istikrarını ve iç düzenlemesini amaçlayarak gerçekleşir.[144]

Açıkça olumlanan bu yükümlülükler, eşlere eskisinden daha sıkı bir evlilik yaşamına çağrıda bulunur ve bu tür bir yaşamı açımlar. Bu önlemler, zaten ortaya çıkmış olan yeni bir tutuma tekabül etmeseydi, sözleşmelerde de dile gelmezdi; aynı zamanda bu önlemler eşlerden
368 her birinin üzerinde ağırlığını öylesine hissettirmiştir ki, onların yaşamlarına eskiye oranla çok daha net bir biçimde kazınmıştır. "Evliliğin karşılıklı rıza aracılığıyla kurumsallaşması", der Cl. Vatin, "bir evlilik ortaklığının var olduğu ve çift tarafından oluşturulan bu gerçekliğin kendi bileşenlerininkinden daha üstün bir değere sahip olduğu fikrini doğurur.[145] P. Veyne'in Roma toplumunda keşfettiği de benzer bir evrimdir: "Cumhuriyet döneminde eşlerin her birinin belirli bir rolü vardı ve bu rol yerine getirildiğinde eşler arasındaki duygusal ilişki olabildiği biçimde olurdu... İmparatorluk döneminde ise, (...) bizzat evliliğin işlerliğinin anlaşma ve gönül yasasına dayandığı varsayılır. Böylece yeni bir fikir doğar: Ev sahibi ve sahibesinin oluşturduğu çift."[146]

Anlaşıldığı kadarıyla, bu evlilik pratiğinin evriminde birçok paradoks vardır. Bu pratik güvencelerini kamu otoritesinden bekler ve giderek özel yaşam açısından daha önemli bir şey haline gelir. Kendisine değer kazandırmış olan iktisadi ve toplumsal amaçlardan kurtulur ama aynı zamanda da yaygınlaşır. Eşler açısından gitgide daha kısıtlayıcı bir hale dönüşür ama aynı zamanda da, sanki ne kadar çok şey talep ederse o kadar çok çekici olurmuşçasına, giderek daha olumlu tutumlar doğurur. Anlaşıldığı kadarıyla, evlilik bir pratik olarak daha çok yaygınlaşır, kurum olarak daha kamusal bir nitelik edinir, varoluş biçimi olarak daha özelleşir, eşleri birbirine bağlama açısından daha fazla güç kazanır, dolayısıyla da çifti diğer toplumsal ilişkiler alanından yalıtma açısından daha etkili bir hal alır.

Tabii bu olgunun boyutlarını kesin bir biçimde ölçmek güçtür. Ulaşılabilen belgeler, birkaç ayrıcalıklı coğrafi yöreye aittir ve nüfusun

---

144. Cl. Vatin, *a.g.e.*, s. 203–206.
145. *A.g.e.*, s. 274.
146. J.-P. Veyne, "L'amour à Rome" (*Roma'da Aşk*), *Annales E.S.C*, 1978, 1.

ancak belli kesimlerine ilişkindir. Dolayısıyla, her ne kadar bazı boşluklar içeren dağınık görünümlerine rağmen belirtiler birbirleriyle buluşur gibiyse de, bunu evrensel ve kitlesel bir hareket olarak sunmak biraz spekülatif bir davranış olacaktır. Ancak sonuç olarak, İ.S. ilk yüzyıllara ait diğer metinler göz önünde bulundurulduğunda, evliliğin erkekler açısından –çünkü elimizdekiler yalnızca erkeklerin tanıklıklarıdır– daha önemli, daha yoğun, ama aynı zamanda daha zor ve sorunlu bir deneyim odağı haline geldiği görülür. Evlilik deyince de, yalnızca aile ya da site için yararlı bir kurum ya da iyi bir hane ortamında ve onun kurallarına göre gerçekleşen bir ev etkinliği değil, bir yaşam biçimi, paylaşılan bir varoluş, eşlerin kişisel bağı ve bu bağıntıdaki karşılıklı konumları anlaşılmalıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, eski şe- 369/F24
maya göre gerçekleşen evlilik yaşamı, eşler arasındaki yakınlık ve duyguyu dışlamış değildir. Ancak Ksenophon'un önerdiği ideale göre, bu duygular doğrudan doğruya kocanın statüsünü kullanmasına ve kendisine uygun görülen otoriteye bağlıydı (bu da ne ciddiyeti ne de yoğunluğu dışlardı): Genç karısına karşı bir miktar babacan davranan İshomakhos sabırla ona yapması gereken şeyleri öğretir; gerçekten de o, karısına karşı (ev sahibesi işlevinin içerdiği rolü iyi oynadığı takdirde) yaşamının sonuna değin bozulmayacak bir saygı ve sevgi duyardı. İmparatorluk dönemine ait literatürde oldukça karmaşık bir evlilik deneyimine ilişkin tanıklıklara rastlanır. Kocanın rolüne, onu karısına bağlayan bağın cinsi ve biçimine, hem doğal hem de statüye ilişkin bir üstünlükle gerektiğinde bağımlılığa değin uzanabilen bir sevgi arasındaki oyuna ilişkin düşüncelerde, bir "evlilik onuru" ahlâkı arayışlarına rastlanır.

Plinius'un kimi mektuplarında kendisine dair olarak sunduğu "evlilik bireyi" imgesine değinebilir ve bunu, yine bir başka iyi koca portresiyle, İshomakhos'unkiyle karşılaştırabiliriz. Plinius'un karısına, yokluğuna üzüldüğünü belirtmek için yolladığı o ünlü mektubunda ortaya çıkan, yalnızca birtakım başka mektuplarda olduğu gibi kendisine hayran ve yumuşak başlı karısını yazınsal çalışmalarının ve siyasetteki başarılarının tanığı yapan bir erkek değil, ona yoğun bir bağlılık ve yanında olmadığında gece gündüz aramadan edemeyecek denli güçlü bir fiziksel arzu duyan bir adamdır. "Sizi ne çok özlediğime inanamazsınız; bunun nedeni öncelikle aşkımdır, sonra ise birbirimizden ayrılmaya alışık olmamamız... İşte bu nedenle, gecelerimin çoğunu, uyanık olarak, sizin hayalinizi kurmakla geçiriyor, gündüzleri, sizi görmeye geldiğim saatte, ayaklarım kendiliklerinden dairenize doğru gidiyor ve nihayet sanki kapı yüzüme kapanmış gibi hüzünlü ve kırılmış olarak

boş odanıza geri geliyorum. Bu işkenceyi unuttuğum tek bir zaman var, o da arkadaşlarımın davalarına dalarak Forum'da geçirdiğim zamandır. Yaşamımın ne durumda olduğunu düşünebiliyor musunuz? Huzuru işte, avuntuyu ise sorunlar ve kaygılarda buluyorum."[147] Bu mektuptaki ifadeler üzerinde durulmaya değer. Evlilik statüsü ve otoritesinden, evin sorumluluklarından bağımsız olan nitelikli kişisel bir evlilik bağının özgüllüğü burada açıkça ortaya çıkmaktadır; burada, aşk, geleneksel olarak yaşamın paylaşımından –her ne kadar ikisi birlikte kadının varlığını değerli, yokluğunu ise üzücü kılsa da– titizlikle ayrışmıştır. Öte yandan, Plinius, geleneksel olarak aşk tutkusu bağlamında kabul gören birçok belirtiyi ortaya çıkarır: Geceleri kendini gösteren hayaller, bilinçsiz gidip gelme hareketleri, yitirilen bir nesnenin aranması... Ancak tutkunun klasik ve olumsuz tablosuna ait olabilecek olan bu tutumlar, burada olumlu bir biçimde sunulmaktadır; daha doğrusu eşin acı çekmesi, kendisini alıp götüren tutku dalgası, arzusu ve acısının etkisinde kalması, evlilikteki sevginin olumlu ayrıcalıkları olarak gösterilir.

370

Birçok başka metinde de eşler arasındaki ilişkinin evlilik işlevlerinden, kocanın statüsüne ilişkin otoriteden ve rasyonel ev yönetiminden sıyrılıp kendine özgü bir gücü, sorunları, zorlukları, yükümlülükleri, kazançları ve hazları olan özel bir ilişkiye dönüştüğü görülür. Plinius'un birtakım başka mektupları ele alınabilir; Lukanus ya da Tacitus'ta bazı ipuçları bulunabilir; Statius'un örnek olarak verdiği, evlilikteki aşk konulu bir şiir de kaynak olarak görülebilir. Bu şiirde, evlilik durumu, iki yazgının (kocanın duygusal bağımlılığını kabul ettiği) bozulmaz bir tutkuda birleşmesi olarak görülür: "Bizi yıllarımızın en güzel anında Venüs birleştirdi; yaşamın çöküşünde bize ayrıcalık tanıyacak olan da Venüs'tür. Senin yasaların beni hoşnut ve uysal buldu (*libens* ve *docilis*); her gün daha da çok hissettiğim bir bağı koparmayacağım... Bu dünya beni senin için doğurdu (*creativ me tibi*): Benim yazgımı sonsuza değin seninkine zincirledi."[148]

Tabii ki İmparatorluk döneminde evlilik yaşamına ilişkin gerçek bir temsilin bu türden metinlerde aranmaması gerekir. Bu metinlerin sergilediği içtenlik tanıklık yerine geçmez. Bunlar, özellikle titiz bir biçimde bir evlilik idealini dile getirir. Dolayısıyla bu metinleri bir durumun yansıması olarak değil, bir isteğin dile gelmesi olarak ele almak gerekir; ve bunlar ancak bu ölçüde gerçeğin bir parçasıdırlar. Evliliğin, değeri özellikle, hatta belki de esas olarak *oikos*'un işletilmesiyle de-

147. Plinius, *Lettres* (*Mektuplar*), VII, 5.
148. Statius, *Silves* (*Silvae*), III, 3, bkz. 23–26 ve 106–107.

ğil, iki eş arasındaki bir ilişki biçimiyle bağlantılı olan bir yaşam tarzı olarak sorgulandığını gösterir bu metinler; aynı zamanda da, bu bağ çerçevesinde, erkeğin, davranışını yalnızca evindeki statüsü, ayrıcalıkları ve görevlerinden hareketle değil, karısıyla olan "ilişkisel bir rol"den hareketle düzenlemek durumunda olduğunu gösterirler; gösterdikleri bir başka şey de bu rolün yalnızca yetiştirmeye, eğitime, yönlendirmeye yönelik idari bir işlev olmadığı, karmaşık bir duygusal karşılık ve karşılıklı bağımlılık düzeninde yer aldığıdır. Ancak eğer evliliğe ilişkin iyi tutum üzerine geliştirilen ahlâksal düşünce, ilkelerini uzun süre "hane"nin ve onun iç gerekliliklerinin çözümlenmesinde aramışsa, o zaman burada yeni bir sorun türünün ortaya çıktığı anlaşılır; bu sorunlar çerçevesinde tanımlanan ise, insanın bir evlilik ilişkisinde ahlâksal özne olarak nasıl kurulacağıdır.

B. SİYASET OYUNU

Birer özerk birim olarak site-devletlerin İ.Ö. III. yüzyılda çöktüğü, bilinen bir olgudur. Bu olgu da, çoğunlukla site yaşamına ilişkin etkinliklerin yurttaşlar açısından gerçek bir meslek oluşturduğu yerlerde siyasal yaşamın genel olarak gerileyişinin bir nedeni olarak görülür; geleneksel olarak egemen sınıfların bozulmasının nedeni olarak ele alınır; ve bunun sonuçları, bu ayrıcalıklı grupların üyelerinin o fiili otorite yitimini gönüllü bir el ayak çekmeye ve böylece kişisel varoluş ve özel yaşama giderek daha fazla değer vermeye dönüştürdükleri bir kendine dönüş hareketinde aranır. "Site-devletin yıkılması kaçınılmazdı. Genelde, insanlar kendilerini, denetleyemedikleri, hatta değiştiremedikleri birtakım dünya güçlerinin etkisinde hissediyorlardı... Her yerde egemen olan şey rastlantıydı... Helenistik dönem felsefeleri özünde kaçış felsefeleriydi ve bu kaçışın ana yöntemi de özerkliği geliştirmekti."[149]

Site-devletler bulundukları yerlerde III. yüzyıldan itibaren özerkliklerinin bir bölümünü yitirmişlerse, siyasal yapılar düzeyinde Helenistik dönemde ve Roma döneminde meydana gelmiş değişimlerin esas bölümünü bu olaya indirgemek tabii ki kabullenilebilir bir yaklaşım değildir; ahlâksal düşünüm ve kendilik pratiği düzeyinde gerçekleşen değişikliklerin özünü açıklayan ilkeyi de bu olayda aramak yersizdir. Gerçekte –bu noktada, XIX. yüzyılın büyük bir özenle çizdiği o

149. J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World* (*Eski Dünyada Ahlâksal Değerler*), s. 135–137.

nostaljik büyük site-devlet figürünü ortadan kaldırma konusunda bir hayli ileri giden tarihçilerin çalışmalarını kaynak almak gerekir– önce Helenistik dönem monarşilerinin, sonra da Roma İmparatorluğu'nun örgütlenmesi, sadece, yurttaşlık açısından yaşamdaki bir bozulmaya ya da giderek daha uzak nitelik taşıyan devlet kurumlarının iktidara el koymasına ilişkin olumsuz terimlerle çözümlenemez. Asıl altı çizilmesi gereken, tersine, yerel siyasal yaşamı susturanın, bu genele ilişkin büyük yapıların kurulması ve güç kazanması olmadığıdır; kurumsal kuralları, hedefleri ve mücadeleleriyle sitelerdeki yaşam, içinde yer aldığı çerçevenin genişlemesi ya da monarşik türden bir iktidarın gelişmesi sonucu yok olmadı. Kurucu siyasal cemaatlerini yitirmiş aşırı de-

recede geniş bir dünya karşısında duyulan endişe, pekâlâ Yunan-Roma dünyası insanlarına sonradan sıklıkla atfedilmiş bir duygu olabilir. Helenistik dönemde Yunanlar "büyük imparatorlukların sitesiz dünyası"ndan kaçmak durumunda kalmadılar, çünkü "Helenizm bir siteler dünyası"ydı; F. H. Sandbach, felsefenin, site sisteminin çökmesinden sonra "fırtınaya karşı bir barınak" oluşturduğu fikrini eleştirerek, öncelikle geçmişte "site-devletlerin asla güvenlik sağlamadığını", sonra da bunların "askeri gücün büyük monarşilerin eline geçmesinden sonra bile" toplumsal örgütlenmenin birincil ve normal biçimi olmayı sürdürdüğünü belirtir[150].

Dolayısıyla düşünülmesi gereken merkezileşmiş bir emperyalizmin etkisiyle siyasal etkinliklerin azalması ya da yok olması değil, karmaşık bir uzamın düzenlenmesidir: Çok daha geniş, daha sürekli, küçük site-devletlerin olabileceğinden çok daha dışa açık olan bu uzam, aynı zamanda da ileride, III. yüzyılda ortaya çıkan büyük bunalım sonrasında örgütlenmeye çalışan otoriter ve bürokratik imparatorluktan hem daha esnek, hem daha farklılaşmış, hem de hiyerarşik açıdan daha yumuşaktır. İktidar odaklarının sayıca çok olduğu, etkinliklerin, gerilimlerin, çatışmaların bol olduğu ve birçok boyuta bağlı olarak geliştiği, dengelerin çeşitli işlemler aracılığıyla sağlandığı bir uzamdır bu. Her halükârda, asıl gözlenen, Helenistik dönem monarşilerinin yerel iktidarları ortadan kaldırmaya, dizginlemeye, hatta yeniden düzenlemeye çalışmaktan çok, onlardan düzenli harçlar alınması, olağandışı vergilerin toplanması ve ordular için gereken malzemelerin sağlanması konusunda birer aracı, birer arabulucu olarak yararlanmaya çalıştıklarıdır.[151] Bir başka doğru olan şey de, Roma emperyalizminin, çok daha genel

150. F.H. Sandbach, *The Stoics* (*Stoacılar*), s. 23.
151. M. Rostovtzeff, *The Social and Economical History of the Helenistic World* (*Helenistik Dünyanın Toplumsal ve İktisadi Tarihi*), II, s. 1305-1306.

bir biçimde, doğrudan bir idare yerine bu türden çözümlere yönelmiş olmasıdır; bu site-devletleri merkeze bağlama siyaseti oldukça istikrarlı bir çizgiydi ve imparatorluğun daha geniş ortamında sitelerin siyasal yaşamının canlanması sonucuna yol açıyordu[152]. Ve her ne kadar Dion Kassios'un Maesenas'ın ağzına yakıştırdığı söylev, Augustus'a tavsiye edilmiş ve onun tarafından gerçekten de izlenmiş olan siyasete nispeten bazı çelişkiler taşıyorsa da, ilk iki yüzyıl süresince İmparatorluk yönetiminin genel eğilimlerinden bazılarına da işaret eder: Bunlar "yardımcı ve müttefikler" aranması, iktidardaki belli başlı yurttaşların huzurunun sağlanması, "yönetilen kişilerin, kendilerine köle muamelesi yapılmadığı" ve avantajların da otoritenin de kendileriyle paylaşıldığı konusunda ikna edilmesi ve bu unsurların "bir tek büyük site oluşturdukları"nı düşünmelerinin sağlanması gibi eğilimlerdir.[153]

Bunları gördükten sonra, geleneksel aristokrasilerin düşüşünden, siyasal güçlerinin ellerinden alındığından ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan bir kendine dönmeden söz edilebilir mi? Elbette dönüşümün iktisadi ve siyasal etkenleri vardı: Muhaliflerin ortadan kaldırılması ve mallara el konulması burada üzerlerine düşen rolü oynadı. Aynı zamanda istikrar etkenleri de vardı: Mal varlıklarında toprak mülkiyetinin önemi[154] ya da bu türden toplumlarda servetlerin, nüfuzların, saygınlığın, otoritenin ve iktidarın istikrarlı bir biçimde birbirine bağımlı olması gibi. Ancak ahlâksal düşüncedeki yeni vurgulamalar açısından en önemli ve en belirleyici olgu, geleneksel olarak yönetici konumdaki sınıfların ortadan kalkmasına değil, iktidarın kullanım koşullarında gözlenen değişikliklere ilişkindir. Hem daha karmaşık, hem de daha geniş bir alana yayılan bir yönetimin gereksinimlerini karşılamak söz konusu olduğundan, bu değişiklikler siyaset adamlarının iş başına getirilmesinde ortaya çıkar; söylendiğine göre Augustus bunu Maesenas'a da söylemiştir: Gerektiği yerde ve gerektiği biçimde yönetimi sürdürmek için senatörlerin ve şövalyelerin sayısını artırmak gerekir;[155] ve gerçekte bu grupların, hiçbir zaman, nüfusun geri kalanına oranla basit bir azınlıktan öteye geçmemekle birlikte, ilk yüzyıllar boyunca sayıca belirgin biçimde arttığı bilinmektedir.[156] Bunların üstlenmesi gereken rol ve siyaset sahnesindeki yerleri açısından da değişiklikler olmuştur; yani imparatora nispetle, imparatorun çevresine, danışmanla-

152. J. Gage, *Les classes sociales à Rome* (*Roma'da Toplumsal Sınıflar*), s. 155.
153. Dion Kassios, *Histoire romaine* (*RomaTarihi*), LII, 19.
154. R. MacMullen, *Roman Social Relations* (*Roma'da Toplumsal İlişkiler*), s. 125-126.
155. Dion Kassios, *Histoire romaine* (*Roma Tarihi*), LII, 19.
156. C.G. Starr, *The Roman Empire* (*Roma İmparatorluğu*), s. 64.

rına, doğrudan temsilcilerine nispetle sahip oldukları yer; rekabetin büyük önem taşıdığı, ancak yarışmacı bir toplumda karşılaşabileceğimizden farklı bir anlamda önem taşıdığı bir hiyerarşi içinde sahip oldukları yer; çoğu zaman doğrudan doğruya hükümdarın keyfine bağlı olan azledilebilir görevler biçimini alan roller; neredeyse her zaman, buyruklarının aktarılması ve uygulanması gereken üstün bir güçle, itaatini sağlamak gereken bireyler ya da gruplar arasında bir arabulucu konumu olan yer açısından değişiklikler olmuştur. Roma'da idari mekanizmanın gereksindiği şey, Syme'ın deyimiyle bir "*manegerial aristocracy*", yani "dünyayı yönetmek için" gerekli memur kategorilerini –"ordudaki subaylar, mali uzmanlar ve eyalet yöneticileri"[157]– içerebi-
374 lecek hizmet aristokrasisidir.

Ve bu seçkinler arasında, kişisel etik, gündelik davranış, özel yaşam ve hazlara ilişkin ahlâka gösterilen ilgiyi anlamak istiyorsak, söz edilmesi gereken pek de öyle dekadans, engellenme ya da kasvetli bir el ayak çekme değildir; asıl görülmesi gereken, kişinin kendisiyle, görevleriyle, etkinlikleri ve zorunluluklarıyla arasında bulunması gereken ilişki üzerine yeni bir düşünme tarzının arayışı içinde olduğudur. Eski ahlâk, kişinin kendi üzerindeki gücüyle başkaları üzerindeki gücünün sıkı biçimde eklemlenmesini içerir ve dolayısıyla da statüye uygun bir yaşam estetiğini kaynak alma gereksinimi duyarken, siyasal oyunun yeni kuralları, kişinin olduğu, yapabildiği ve yapmakla yükümlü bulunduğu şeyler arasındaki ilişkilerin tanımını daha güç kılıyordu; kişinin kendisini, kendi eylemlerinin ahlâksal öznesi olarak kurması süreci daha sorunlu bir hal alıyordu.

R. McMullen Roma toplumunun iki temel özelliği üzerinde durmuştur: Bunlardan ilki yaşamın kamusal niteliği, ikincisiyse zenginlerin oluşturduğu küçücük grupla yoksulların oluşturduğu kocaman grup arasındaki mesafenin giderek büyüdüğü bir dünyada farklılıkların sahip olduğu "dikeylik"tir.[158] Aslında bu iki çizginin kesiştiği yere bakıldığında, statü farklılıklarına, bunların hiyerarşisine, görünür belirtilerine, özenli ve gösterişli bir biçimde sahneye konmalarına verilen önem anlaşılmaktadır.[159] Siyasal yaşamın yeni koşulları statü, yükümlülük, iktidar ve ödevler arasındaki ilişkileri değiştirmeye başladığı andan itibaren, iki karşıt olgunun ortaya çıktığı öne sürülebilir. Bunlar, aslında İmparatorluk döneminin en başından itibaren –hem de karşıtlıkları

157. R. Syme, *Roman Papers* (*Roma Belgeleri*) II, s. 1576.
158. R. MacMullen, *a.g.e.*, s. 93.
159. *A.g.e.*, s. 110, burada Seneca'nın, *Ahlâki Mektupları*'na da (31,11) gönderme vardır; Epiktetos, *Entretiens* (*Düşünceler ve Sohbetler*/Sohbetler bölümü), III, 14; IV, 6,4.

çerçevesinde– gözlemlenir. Bir yanda bireyin, statüsü ve bu statüyü en görünür biçimde dışavuran öğeler açısından kimliğini saptamasını sağlayan her şeyin önem kazandığı görülür; kişi, bedensel davranış, giyim ve konut, cömertlik ve gösteriş davranışları, harcama tutumları vb. alanında yer alan bir gösterge ve işaretler kümesi aracılığıyla kendisini statüsüne olabildiğince uygun kılmaya çalışır. İnsanın diğerlerine olan üstünlüğü çerçevesinde kendini kanıtlamasına yardımcı olan bu davranışlara Roma aristokrasisinde ne denli sık rastlandığı ve bunların nasıl bir abartma noktasına çıkarıldığını McMullen göstermiştir. Ancak bunun tam öbür ucunda da, tersine insanın ne olduğunu salt kendisiyle ilişkisi içinde saptamasına dayanan tutum vardır: Bu durumda da, söz konusu olan kişinin kendisini eylemlerinin öznesi olarak kurup kabul etmesi ve bunu diğerlerinin üzerindeki bir iktidarı belirleyen bir göstergeler sisteminden değil de statüyle o statünün dış biçimlerinin olabildiğince bağımsız bir ilişkisinden geçerek (çünkü o ilişki, kişinin kendi üzerindeki egemenliği çerçevesinde gerçekleşir) yapmasıdır. Siyaset oyununun yeni biçimlerine ve kişinin kendisini doğumu ile görevler, iktidarlar, yükümlülükler, ödevler, haklar, sorumluluklar ve bağımlılıklar arasında konumlanan bir etkinlik öznesi olarak düşünmesindeki güçlüklere, ya statünün kendini belli edecek nitelikteki tüm işaretlerinin çoğaltılmasıyla, ya da kişinin kendisiyle kurabileceği en uygun ilişkinin aranmasıyla bir karşılık verilebilmiştir.

Bu iki tutum, çoğu zaman tamamen birbirinin karşıtı olarak algılanmış ve betimlenmiştir. Nitekim Seneca şöyle der: "Günden güne kötüye gitmeyen, hiçbir şeyle engellenmeyen bir şey aramalıyız. Nedir bu? Dürüst, büyük, iyi bir ruh! Buna insan bedeninde oturan bir tanrıdan başka ne denebilir? Bu ruh Romalı bir şövalyenin bedenine inebildiği gibi, bir azatlının, bir kölenin bedenine de düşebilir. Romalı şövalye, azatlı ya da köle nedir? İnsan gururunun ya da haksızlığın yarattığı adlar. Küçücük bir evden göğe uçabilir insan, yeter ki ayağa kalksın (...)."[160] Epiktetos'un hayali ya da gerçek bir muhatabının tutumunun karşıtı olarak sunarak kendisi için talep ettiği de böyle bir varlık biçimidir: "Senin sorunun mermer saraylarda yaşamak, kölelerinin ve koruduğun kişilerin sana hizmette bulunmasını izlemek, bakışları üzerine çeken giysiler giymek, bir sürü av köpeğine, sitar ustası çalgıcıya ve tragedya yazarına sahip olmaktır. Peki, ben hiç, olur ha, tüm bunlar konusunda seninle boy ölçüştüm mü? Peki, ya sen, olur ha, yargılar konusunda, kendi aklın konusunda hiç endişe duydun mu?"[161]

---

160. Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, 31, 11; 47, 16; *Des bienfaits* (*İyilikler Üstüne*), III, 18.
161. Epiktetos, *Entretiens* (*Düşünceler ve Sohbetler*/Sohbetler bölümü), III, 7, 37-39.

Helenistik dönem ve Roma düşüncesinde kendine dönüş ya da insanın kendisine göstermesi gereken özen temasının önemi, yurttaşlık eylemi ve siyasal sorumluluklar karşısında ortaya çıkan bir alternatif olarak yorumlanır. Kimi felsefe akımlarında, insanın kamusal sorumluluklara, bunların yarattığı sorun ve tutkulara sırt çevirmesi yönünde öğüt verildiği doğrudur. Ancak asıl ayrım çizgisi katılımla katılmama arasındaki bu tercihte yer almaz; ve kendilik kültürü, kendine özgü değerleri ve pratikleri etkin yaşama karşıt olmaları bağlamında önermez. Bu kültürün asıl yaptığı, bir siyasal eylemin, iktidar sorumluluğuna katılımın, herhangi bir görevin yerine getirilmesinin, olanaklı ya da olanaksız, kabul edilebilir ya da gerekli olmasını sağlayacak biçim ve ko-
376 şulların saptanmasına olanak verecek bir kendilik ilişkisinin ilkesini tanımlamaktır. Helenistik dünyada ve Roma dünyasında ortaya çıkmış olan siyasal dönüşümler, kimi tutumlarda geri çekilme etkisi yaratmışlardır; ancak bu dönüşümlerin, asıl çok daha genel ve temel bir biçimde yaptıkları şey, siyasal etkinliğin sorunsallaşmasını ortaya çıkarmış olmalarıdır. Bunu kısaca tanımlayabiliriz.

1. Bir göreceleştirme. Yeni siyasal oyun dahilinde, iktidarın kullanımı iki biçimde göreceleştirilir. Bir yandan, insan, doğmasıyla birlikte kamu işlerine koşulu olsa bile, statüsüyle yeterince özdeşleşmediğinden, bunların kabulünün tamamen zorunlu olduğunu düşünmeyebilir; ya da, her halükârda, eğer birçok önemli neden insanı kamusal ve siyasal yaşama itiyorsa, bunu tam da bu nedenlerden dolayı ve kişisel bir istenç ediminin sonucu olarak yapmak daha uygun olur. Plutarkhos'un Menemakhos'a gönderdiği inceleme bu açıdan gayet belirleyicidir: Plutarkhos, siyaseti duruma göre gerçekleştirilen bir etkinliğe dönüştürecek tutumu kınar; ancak onu bir statünün bir anlamda zorunlu ve doğal sonucu olarak görmeyi de reddeder. Siyasal etkinliği, insanın yapacak başka bir şeyi olmadığından ve koşullar uygun olduğundan yaptığı, gerektiğinde, zorluklar çıktığı anda terk edeceği bir tür boş zaman değerlendirmesi (*schole*) olarak görmemek gerektiğini söyler.[162] Siyaset, "bir yaşam" ve "bir pratik"tir (*bios kai praxis*).[163] Ne var ki insan siyasetle ancak özgür ve istence dayalı bir tercih sonucu ilgilenebilir: Plutarkhos, burada Stoacıların teknik ifadesini –*proairesis*– kullanır; ve bu tercih yargı ile aklı temel almalıdır (*krisis kai logos*)[164]: Çıkabilecek sorunlara kararlılıkla karşı durabilmenin tek yöntemi budur.

162. Plutarkhos, *Praecepta gerendae reipublicae,* 798 c–d.
163. *A.g.e.,* 823 c.
164. *A.g.e.,* 798 c–d.

Siyasal etkinliğin kullanımı, gerçekten de kişisel ve uzun süren bir bağlanmayı içeren bir "yaşam"dır; ancak asıl temel, insanın kendisiyle siyasal etkinlik arasındaki bağ, bireyin bir siyasal aktör olarak kurulmasını sağlayan şey onun statüsü değil –ya da, yalnız statüsü değil– doğumu ve toplumdaki sırası tarafından tanımlanan genel çerçeve dahilinde yer alan kişisel bir edimdir.

Ancak göreceleştirmeden, tamamen farklı bir anlamda da söz edilebilir. İnsan, en azından bizzat kendisi hükümdar olmadığı durumda, iktidarı, içinde kilit bir konuma sahip olduğu bir şebekenin içinde kullanır. Her zaman için bir anlamda hem yöneten, hem yönetilendir o. Aristoteles de *Politika*'da[165] bu oyunu ele alır, ancak bunu bir yer değiştirme ve rotasyon biçiminde sunar: İnsan kimi zaman yönetir, kimi zaman yönetilir. Buna karşılık Aristides, bir dizi verilen ya da uyulan buyruk, denetim, alınan kararların tartışılması yoluyla hem yönetme hem de yönetilen konumda bulunma olgusunda bizzat iyi hükümet etme ilkesinin bulunduğunu belirtir.[166] Seneca, *Doğal Sorunlar*'ın IV. kitabının önsözünde, Romalı üst düzey devlet görevlisinin bu "ara" konumuna değinir: Lucilius'a, Sicilya'da sahip olması gereken iktidarın, egemen birisinin otoritesi, yani bir *imperium* değil, sınırlarını aşmaması gereken bir *procuratio*'nun vekâleten verilmiş iktidarı olduğunu anımsatır. Bu da, Seneca'ya göre, böylesi bir görevin yerine getirilmesinden ve bunun insana bırakacağı boş zamandan yararlanılmasından haz alınabilmesinin (*delectare*) koşuludur.[167] Plutarkhos bir anlamda bu durumun tersini sunar; öğüt verdiği genç aristokrat, kendi yurdunda birinci olmakla birlikte, "yöneticiler"le de *–hegemones–*, yani Romalılarla da ilişki kurmalıdır. Plutarkhos, iktidarlarını kendi sitelerinde daha sağlam kılmak için imparatorluk idaresinin temsilcilerine karşı uysal davrananları eleştirir; Menemakhos'a, bu kişilere karşı gerekli görevleri yerine getirmesini ve onlarla gerekli dostlukları kurmasını, ancak tüm bunları yaparken asla vatanını küçük düşürmemesini ve her şey için izin ister durumda kalmamasını öğütler.[168] İktidar sahibi olan kişi, içinde bir düzeyden bir başka düzeye geçmesi için gerekli bir yeri işgal ettiği karmaşık bir ilişkiler şebekesi dahilinde hareket etmek zorundadır;[169] ne var ki izlenmesi gereken kuralları ve korunması gereken sınırları saptayan yine de bu statü değildir.

165. Aristoteles, *Politique* (*Politika*), I, 12; 1259 b.
166. Aristoteles, *Éloge de Rome* (*Roma'ya Övgü*), 29-39.
167. Seneca, *Questions naturelles* (*Doğal Sorunlar*), IV, Önsöz.
168. Plutarkhos, *Praecepta gerendae reipublicae,* 814 c.
169. Ayrıca, bkz. Plutarkhos'un, kimi ayrıntı işleri astlara aktarmasını bilmek gerektiğini söylediği bölüm (811a–813a).

2. Siyasal etkinlik ve ahlâksal edimci. Bir sitenin ancak şefleri erdemli olduğu takdirde iyi yönetileceği ve mutlu olacağı fikri, Antik Yunan siyasal düşüncesinin en değişmez temalarından biriydi; bunun karşılığı olarak da, sitenin ve bilgece yasaların doğru biçimde oluşmasının, yöneticilerin ve yurttaşların adil davranmasında belirleyici etkenler olduğu fikri yaygındı. İmparatorluk dönemi siyasal düşüncesinde de, yöneticinin erdemi gerekli görülmüş, ancak bu durum biraz farklı nedenlere dayandırılmıştır. Bu erdem topluluğun uyumunun bir ifadesi ya da sonucu olması açısından değil, onca tuzağın ortasında, o zorlu yönetim sanatında yönetici kişisel aklı tarafından yönlendirileceğinden dolayı elzemdir: Yönetici, kendisini iyi yönetmesini bilerek, 378 başkalarını da gerektiği gibi yönetecektir. Yasaya ve adalete uyan, basit neferlerden daha yürekli olan, işbaşında, çalışmaya zorlananlardan daha fazla gayret gösteren, her tür sefahatten kaçınan insan, (görüldüğü gibi, bunlar herkese ait olabilecek ama kişinin daha üst düzeyde yönetim faaliyeti sürdürmek istemesi halinde taşıması gereken erdemlerdir) yalnızca kendisi için değil, başkaları için de iyi olan bir *daimon*'a sahiptir, der Prusa'lı Dion.[170] Başkalarını yönetmek için gereken rasyonalite, insanın kendisini yönetmesi için gerekenle aynıdır. Plutarkhos'un *Deneyimsiz Hükümdar'a Risale*'de belirttiği de budur: İnsan, eğer kendini yönetemezse başkalarını da yönetemez. Pekiyi yöneteni yönlendirecek olan nedir? Bunun yanıtı kuşkusuz "yasa"dır; ancak, bunu yazılı yasa olarak değil de, daha çok yöneticinin ruhunda yaşayan ve onu asla terk etmemesi gereken akıl, yani *logos* olarak görmek gerekir.[171]

Sitenin siyasal yapısının ve kendine koyduğu yasaların –tam anlamıyla ortadan kalkmamakla birlikte– şüphesiz önemini yitirdiği ve belirleyici öğelerin giderek daha çok insanlarla, o insanların kararlarıyla, otoritelerini kullanma yöntemleriyle, dengeler ve sözleşmeler konusunda gösterdikleri bilgelikle bağlantılı olduğu bir siyasal uzamda, kişinin kendi kendisini yönetme sanatının belirleyici bir siyasal etkene dönüştüğü görülür. İmparatorların erdemi, özel yaşamları ve tutkularını denetleme biçimleri konusundaki meselelerin kazandığı önem bilinir: Bunlar, o imparatorun kendi siyasal iktidarına kendiliğinden bir sınır koyabileceğinin bir güvencesi olarak görülür. Ancak bu ilke, yönetmesi gereken herkes için geçerlidir: O kişi kendi kendisiyle ilgilenmeli, kendi ruhunu yönlendirmeli, kendi *ethos*'unu oluşturmalıdır.

Bir yandan statüden farklı bir meslek biçimini alan, öte yandan da

170. Prusalı Dion, *Discours (Söylevler)*, III.
171. Plutarkhos, *Ad principem ineruditum*, 780 c–d.

kişisel erdemlerin dikkatli pratiğini gerektiren bir siyasal iktidar deneyiminin en açık ifadesi Marcus Aurelius'ta dile gelir. Çizdiği iki kısa portrede, İmparator Antoninus'tan üç ders aldığını söyler: Kişinin kendisini sahip olduğu siyasal rolle özdeşleştirmemesi ("kendini Sezarlaştırmaktan, etkilenmekten sakın"); en genel biçimleriyle erdemleri hayata geçirmesi ("basit, saf, dürüst, ciddi, doğal, adalet dostu, dindar, hayırsever, şefkatli, görevler konusunda katı" kalması); son olarak da felsefenin, tanrılara saygıya, insanlara yardıma ve yaşamın ne denli kısa olduğuna ilişkin ilkelerini aklında tutması[172]. Marcus Aurelius *Düşünceler*'in girişinde, Antoninus'un, kendisi için yaşam kuralı değeri taşıyan biraz daha ayrıntılı bir diğer portresini çizdiğinde, aynı ilkelerin kendi iktidarı kullanma biçimini nasıl düzenlediğini gösterir. Antoninus gereksiz parlamalardan, gösterişlerden, kendini kaptırıp koyvermelerden ve şiddetten kaçınarak, suçlama ve kuşkuya benzer her şeye sırt çevirerek, dalkavukları uzaklaştırıp yalnızca bilge ve açıksözlü danışmanlara yer vererek, nasıl "Sezarcı" bir varlık kipini reddettiğini gösteriyordu. Ilımlılık çalışmalarıyla (ister beslenme, ister giyim, ister yatma, ister oğlanlar konusunda olsun), yaşamın kolaylıklarından her zaman dengeli biçimde yararlanmasıyla, sinirliliğe yer vermemesi ve ruhundaki istikrarla, dengesizlik ve tutkulardan uzak dostluk ilişkileri beslemesiyle, kendisini "erincini yitirmeksizin kendi kendine yetme" sanatına hazırlıyordu. Bu koşullarda imparatorluk sorumluluklarının yerine getirilmesi de ciddi ve çok emek isteyen bir mesleğin yapılması olarak görülüyordu: İşleri yakından incelemek, bitmemiş bir dosyayı asla bırakmamak, gereksiz harcamalara girişmemek, girişimleri iyi hesaplamak ve işi sonuna değin götürmek gibi sorumluluklardı bunlar. Kişi, iktidar belirtileriyle gösterişli biçimde özdeşleşmediğinde daha da iyi biçimde yerine getirilecek olan bu görevler açısından gerekli olan, onun kendisini gelişkin kılmasıydı.

Epiktetos da (yüksek rütbeli) bir sorumluya işlerini yapması için rehberlik edecek ilkeleri belirtmişti. Böyle bir sorumlunun bir yandan kendi yaşamı ve çıkarlarının ne olacağını dikkate almadan yükümlülüklerini yerine getirmesi gerekir: "Sana bir imparatorluk kentinde görev verilmiş; yerin basit bir yer değil; yaşam boyu senatörsün. Bu türden bir adamın evinin işlerine az zaman ayırması gerektiğini, buyurmak ya da itaat etmek, herhangi bir görevi yerine getirmek, sefere çıkmak ya da adaleti yerine getirmek uğruna evinde neredeyse hiç durmayacağını bilmez misin?"[173] Ancak yüksek düzeyli bir memur,

172. Marcus Aurelius, Pensées (*Düşünceler*), VI, 30.
173. Epiktetos, *Entretiens* (*Düşünceler ve Sohbetler*/Sohbetler bölümü), III, 24, 3.

özel yaşamını ve kendisini ona bağlayan şeyleri bir yana bırakacaksa, kendisine başkalarını yönetme yöntemi açısından rehberlik edecek ve düzenleyici ilke görevi görecek olan şey, kendindeki aklıselim sahibi insan erdemleridir. "İnsanları yönetmek", der Epiktetos bir kent müfettişine, "bir eşeğe kötek atmaya benzemez. Bizi akıllı insanların yönetildiği gibi, neyin yararlı olduğunu göstererek yönet ki seni izleyelim. Neyin zararlı olduğunu göster, ondan sakınalım. Bizi, kendi kişiliğinin ateşli birer taklitçisine dönüştür... Bunu yap, bunu yapma, yoksa seni zindana atarım: Akıl sahibi insanlar asla böyle yönetilmez. Yönetme işini Zeus'un buyurduğu gibi yap, yoksa zarar görürsün. Ne zararı? Kendi görevini yapmamış olmanın getireceği zarardan başka bir şey
380 değil."[174] Yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkileri somut biçimiyle temellendiren ve belirlemesi gereken şey statüye bağlı bir nitelik değil, aklıbaşındalığın biçimidir.

Siyasal çalışmanın bu şekilde modelleştirilmesi –ister imparator söz konusu olsun, ister sorumluluğu olan herhangi bir kişi– bu etkinlik biçimlerinin nasıl statüyle bağlarını koparıp yerine getirilmesi gereken bir işlev olarak ortaya çıktığını gayet güzel gösterir; ancak –ki bu hiç de önemsiz değildir– bu işlev, kendine özgü uzmanlık alanları ve tekniklerini içeren bir "meslek" söz konusuymuş gibi, belli bir başkalarını yönetme sanatına özgü yasalardan hareketle tanımlanmaz. Bu iş, "bireyin kendi kendinin üzerinde durması"ndan, yani kendisinin üzerinde yaptığı etik çalışma aracılığıyla kendisiyle kurduğu ilişkiden hareketle yerine getirilmelidir. Plutarkhos, henüz eğitilmemiş olan hükümdara bunu söyler: Yöneten kişi iktidara geldiği andan itibaren, "ruhuna doğru yönü vermeli" ve *ethos*'unu uygun biçimde düzenlemelidir.[175]

3. Siyasal etkinlik ve kişisel yazgı. Talihin geçiciliği –ya aşırı başarının tanrıların kıskançlığını harekete geçirmesi, ya da halkların bir an için tanıdıkları ayrıcalıkları geri almaktan hoşlanıyor olması– kuşkusuz geleneksel bir düşünüm temasıydı. İmparatorluğun ilk yüzyıllarında, siyasal etkinliğe ilişkin düşüncede gücün kullanımına içkin olan bu geçicilik iki temayla bir arada görülür. Bir yandan, geçicilik kişinin başkalarına bağımlılığıyla ilişkili olarak algılanır. Bu geçiciliği ve kırılganlığı açıklayan, iyi ya da kötü talihe özgü bir döngü değil, insanın, Seneca'nın *potentia aliena* ya da *vis potentioris* olarak adlandırdığı[176] şeyin etkisinde olmasıdır. İktidarın o karmaşık şebekesinde, insan, düşmanlarına karşı asla yalnız değildir; her yerden gelecek etkilere,

174. Epiktetos, *Entretiens*, III, 7, 33-36.
175. Plutarkhos, *Ad principem ineruditum*, 780 b.
176. Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, 14, 4, 3.

entrikalara, komplolara, talihsizliklere açıktır. Güvencede olmak için "hiç kimseye saldırmamaya özen gösterilmelidir. Kimi zaman, kuşkulanmamız gereken kesim halktır. Kimi zaman senatoda söz hakkı olanlar... Bazen, halkın üzerinde iktidar sahibi olmak için halk karşısında otorite kazanmış olan özel kişiler... Tüm bu kişilerle dost olmak pek zordur; onların düşmanlığını kazanmamak yeterlidir." Gününe göre destek veren ya da desteğini çeken hükümdar, senato ve avam arasında, iktidarın kullanımı istikrarsız bir konjonktürde konumlanır: "En yüksek görevleri üstlendin: Bunlar Selanus'unkiler kadar büyük, umutsuz ve sınırsız mıydı? Senatoyu peşinden sürüklemeyi başardığı gün, halk onu paramparça etti. Tanrıların ve insanların düşünülebilecek tüm desteklerini verdikleri bu ayrıcalıklı kişiden geriye, bir celladın dişini dolduracak tek parça bile kalmadı."[177]

İnsan, bu tersliklere ve bunların yaratabilecekleri kaygıya karşı, kendisini, öncelikle beslediği niyetlere bir sınır koyarak hazırlamalıdır: "Talihin bizi keyfine göre yarı yolda bırakmasını beklemeyip o ölüm anından önce kendi ilerlememizi durdurmalıyız."[178] Ve fırsat çıkar çıkmaz kafamızı bulandırmaya ve bizim kendimizle ilgilenmemizi engellemeye başladıkları andan itibaren bu etkinliklerden sıyrılmak gerekir. Birdenbire talihsizlik başgösterirse, insan görevinden alınır ya da sürgüne gönderilirse, kendi kendisine –Plutarkhos'un, birkaç yıl önce "özgür bir tercih"in[179] sonucu olarak siyaset yapmaya özendirdiği Menemakhos'a verdiği öğüt budur– nihayet yöneticilere itaatten kurtulduğunu, fazlasıyla pahalı törenlerden, verilmesi gereken hizmetlerden, yerine getirilecek görevlerden, ödenilecek vergilerden kurtulduğunu düşünmelidir.[180] Seneca, aslında herhangi bir tehdit altında bulunmayan Lucilius'a da Epikuros'un önerdiği gibi, kendisini nefsinin hizmetine sunabilmek için görevlerini yavaş yavaş terk etmesini öğütler.[181]

Siyasal etkinlik karşısında edinilmesi gereken tutumun özü, insanın, her ne halde ise, buna sahip olduğu rütbe, yaptığı iş, bulunduğu yer –başkalarından üstün ya da başkalarının altında– dolayımıyla ulaşmadığını belirten genel ilkeyle bağlantılandırılmalıdır. Kişinin en son erekmiş gibi ilgilenmesi gereken şey, yani ne olduğu, her bir insanda tezahür ediş biçimi itibarıyla özgül, ancak herkeste büründüğü biçim açısından evrensel, bireyler arasındaki birlik için kurduğu bağ açısın-

177. Seneca, *De la tranquillité de l'âme* (*Ruhun Sükûnu Üstüne*), XI; 11.
178. *A.g.e.*, X, 7.
179. Sürgüne ilişkin kitabın da *Praecepta gerendae reipublicae*'yle aynı kişiye hitap ettiği kabul edilir.
180. Plutarkhos, *De l'exil* (*Sürgün Üzerine*), 602 c-e.
181. Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, 22, 1-12.

dan da kolektiftir; en azından Stoacılar açısından, bizde mevcut olan ilahi kaynak anlamında insan aklı işte budur. Öte yandan "ölümlü bir bedenin konuğu" olan bu tanrı, Romalı bir atlıda da, azat edilmiş birisinde de, bir kölede de bulunur. Kişinin kendisiyle ilişkisi açısından toplumsal ve siyasal kimlikler, bir varlık biçiminin özgün belirtileri olarak işlev görmezler; bunlar dış, yapay ve temelsiz göstergelerdir. Bir Romalı şövalye ya da bir azatlı, bir köle olmak nedir? İnsan gururunun ya da haksızlığın yarattığı adlara sahip olmaktır[182]. "Herkes kendi ahlâkını kendi yaratır, kişinin yükümlülüklerini ise tesadüf belirler."[183] Dolayısıyla insanın birtakım işleri yapmaya ya da tersine yapmamaya zorunlu olması bu yasaya bağlıdır.

Görüldüğü gibi ahlâksal düşünce içinde siyasal etkinliğin temel olarak katılmamak ya da katılmak gibi basit bir alternatif biçiminde ele alındığını söylemek doğru olmaz. Bu sorunun sık sık böylesi terimlerle sorulduğu doğrudur. Ama bu alternatifin kendisi de daha genel bir sorunsallaştırmayla bağlantılıdır: Bu sorunsallaştırma, kişinin toplumsal, yurttaşlığa ilişkin ve siyasal etkinlikler bütünü içinde ahlâksal bir özne olarak kurulma yöntemine ilişkindir; bu etkinliklerden zorunlu ya da tercihe dayalı olanların, doğal ya da sözleşmeye dayalı olanların, sürekli ya da geçici olanların, koşulsuz ya da kimi koşullarda uygun olanların belirlenmesine ilişkindir; ilişkin olduğu bir başka şey de, bu etkinliklerde bulunulurken başvurulması gereken kurallar ve insanın başkaları arasındaki yerini alabilmesi, yasal otorite payını ortaya çıkarabilmesi ve genel olarak kumanda ve bağımlılık ilişkilerinin karmaşık ve hareketli oyunu dahilinde kendisini konumlandırabilmesi için kendisini nasıl yönetmesinin uygun olduğu konusudur. Geri çekilmeyle etkinlik arasındaki tercih sorunu gerçekten de tekrar tekrar ortaya çıkar. Ancak bu sorunun ifadesinde kullanılan terimler ve sıkça önerilen çözüm, burada, siyasal etkinlikteki genel bir çöküşü yalnızca ve en basit biçimde bir geriye çekilme ahlâkına aktarmanın söz konusu olmadığını gayet güzel gösterir. Söz konusu olan, kişinin kendisini toplumsal, yurttaşlığa ilişkin ve siyasal etkinliklerine göre, bunların alabileceği farklı biçimler ve o etkinlikler karşısında (kişinin bulunduğu mesafe ne düzeyde olursa olsun) ahlâksal bir özne olarak oluşturmasını sağlayan bir etik geliştirmektir.

***

182. Seneca, *Ahlâki Mektuplar,* 31, 11.
183. *A.g.e.*, 47,15.

Evlilik pratiği ya da siyaset alanındaki bu değişiklikler aracılığıyla, kendilik denetimine ilişkin geleneksel etiğin kendini kanıtladığı koşulların nasıl dönüştüğünü görmek mümkündür. Bu etik, kişinin kendi üzerindeki üstünlüğüyle evindeki ve yarışmaya dayalı bir toplumdaki üstünlüğü arasındaki sıkı bağı içeriyordu; diğer iki alandaki üstünlüklerin ılımlı ve akıllıca kullanımını güvenceye alan şey ise kişinin kendisi üzerindeki üstünlüğüydü.

Ancak, incelediğimiz dönemde, bu ilişkilerin artık aynı biçimde işlemediği bir dünyada buluruz kendimizi: Bu ilişkiler, evde ve eş üzerinde sergilenen üstünlük, kimi karşılıklılık ve eşitlik biçimleriyle bir arada oluşmalıdır; kişinin, başkaları üzerindeki üstünlüğünü göstermek ve sağlamak için başvurduğu yarışmaya dayalı oyun ise, artık çok daha geniş ve karmaşık bir iktidar ilişkileri alanıyla bütünleşmelidir. Öyle ki, esas etik çekirdek niteliğini taşıyan kişinin kendi üzerindeki üstünlüğü fikrini, yani "heotokratizm"in genel biçimini yeniden yapılandırmalıdır. Bunun nedeni o üstünlüğün ortadan kalkması değil, evlilik yaşamında eşitsizlikle karşılıklılık arasındaki belli bir dengeye yer bırakması; toplumsal, kamusal ya da siyasal yaşamda ise kendi üzerindeki iktidarla başkaları üzerindeki iktidar arasında belli bir ayrışmayı devreye sokmak durumunda olmasıdır. Helenistik dönemde kendilik sorununa verilen önem, kendilik kültürünün gelişmesi ve bunun imparatorluğun başlangıç döneminde ulaştığı doruk, yeni bir kendilik denetimi ahlâkının oluşturulması çabasını sergiler. Üç egemenlik (kendine, evine ve diğer insanlara egemen olma) arasındaki sıkı ilişkiye böylesine doğrudan bağlı olan hazların kullanımına ilişkin düşünce, bizzat bu oluşum süresince dönüşüme uğrayacaktır. Kamusal zorunlulukların ya da yasakların artması mı söz konusudur? Özel yaşamın değer kazanmasına eşlik eden bireyci bir geri çekilme mi? Asıl söz konusu olan öznenin, daha doğrusu özneleşmenin bir bunalımıdır. Söz konusu olan bireyin kendisini davranışlarının ahlâksal öznesi olarak oluşturma konusundaki zorluklar ve kendisini kurallara tabi kılmanın ve varoluşunu hedefine erdirmenin olanağını sağlayacak olan şeyleri kendisi üzerinde yapacağı çalışmada bulmak için gösterilen çabalardır.

IV
Beden

Flavanios ve Antoninus'ların döneminde tıbbi konulara duyulan hevesin ne denli yoğun ve yaygın olduğunu daha önce belirtmiştim. Tıp, geniş çapta, kamu yararına bir etkinlik olarak kabul görmüştü.[184] Bu disiplin aynı zamanda da retorik ve felsefeyle yakınlığı bulunan bir üst kültür biçimi olarak benimseniyordu. Bowersock, tıp modasının, ikinci sofizm akımının gelişmesine eşlik ettiğini ve birçok önemli hatibin bir tıbbi eğitim almış ya da bu alana ilgi göstermiş olduğunu belirtir.[185]

184. G.W. Bowersock, *Greek Sophists;* ayrıca bkz. C. Allbut, *Greek Medicine in Rome* (*Roma'da Yunan Hekimliği*) ve J. Scarborough, *Roman Medicine* (*Roma Hekimliği*).

185. G.W. Bowersock, *a.g.e.*, s.67. Celsus, *Tratié de médecine* (*Hekimlik Sanatı Üstüne*) adlı kitabında (*Önsöz,* Vedrenes çevirisi, s. 21-23) tıbbın doğuşunu *litterarum disciplina*'nın gelişmesiyle açıklar.

Felsefeye gelince, her ne kadar bu iki alan arasındaki sınırların ayrımı çoğu zaman öğretisel sorunlar yaratmış ve uzmanlık konusunda rekabetlere neden olmuşsa da, bu alanın tıbba iyice yakın olduğu uzun zamandır benimsenmişti. Plutarkhos *Sağlık İlkeleri*'nin henüz ilk satırlarında bu tartışmalara ayna tutar: Felsefeden vazgeçebileceğini söyleyen hekim yanılır, der ve sağlık ya da sağlık düzeniyle ilgilenmeye girişen filozoflara kendi sınırlarını aştıklarını söyleyenler gayet haksızdır. İncelik, saygınlık, sağladığı hoşnutluk açısından tıp, serbest sanatların (*eleutherai technai*) hiç de gerisinde kalmaz, diye sözünü noktalar; bu bilim, kendisini öğrenenlerin –selamet ve sağlığa ilişkin olmasından dolayı– büyük önem taşıyan bir bilgiye ulaşmalarına olanak verir.[186]

Bu sıfatıyla tıp, yalnızca hastalık durumunda ilaç ya da ameliyatla- 385 F25
ra başvuran bir müdahale tekniği olarak görülmüyordu. Tıp, bir bilgi ve kurallar bütünü biçiminde, bir yaşam biçimi, insanın kendisiyle, bedeniyle, besinle, uyanıklık ve uykuyla, farklı etkinliklerle ve çevreyle düşünülmüş bir ilişki kurma tarzını da tanımlamak durumundaydı. Tıp, perhiz biçiminde, istence dayalı ve rasyonel bir davranış yapısı önermek zorundaydı. Tartışma konularından biri, bu tıbbi açıdan donanımlı yaşamın hekimlerin otoritesiyle olan bağımlılığının derece ve biçimine ilişkindi. Kimi zaman hekimlerin, hastalarının yaşamını en küçük ayrıntılarına değin denetlemek üzere ele geçirmesi, tıpkı filozofların yaptığı ruh yönlendirmesi pratiğinde olduğu gibi eleştiriler doğuruyordu. Ve Celsus, perhiz tıbbının yüksek değerine inanmış olmakla birlikte, kişinin sağlıklı olduğu takdirde herhangi bir hekime boyun eğmemesini istiyordu[187]. Perhiz literatürü bu özerkliği sağlamaya yönelikti. Kişi, sürekli kullanabileceği bir tıp bilgisiyle, aşırı sık hekime gitmek zorunda kalmamak için –çünkü muayene her zaman mümkün değildir ve tavsiye edilmez– belli bir donanıma sahip olmalıydı. Aretaios'un öğüdü de bu yöndedir: İnsan, yaşamı boyunca ve olağan koşullarda kendi kendisinin danışmanı olabilmek için, gençliğinde yeterli bilgileri edinmelidir: "Çeşitli eğitim konularından, yalnızca diğer bilimleri değil, tıp bilimini de anlamak, bu sanatın verdiği öğüde kulak vermek herkes için yararlı, hatta zorunludur; böylece sağlık açısından yararlı şeyler konusunda çoğu zaman kendi kendimize yeterli birer danışman

186. Plutarkhos, *De tuenda sanitate,* 122 d–e.

187. Celsus, *Hekimlik Sanatı Üstüne*'nin önsözünde, perhize dayalı hekimlik (*victu*), ilaçlara dayalı hekimlik (*medicamentis*) ve ameliyatlara dayalı hekimliği (*manu*) birbirinden ayırır. Bunlardan birincisiyle uğraşanlar "en aydın olanlar olup, kimi konuların derinine inmeyi arzulayarak şeylerin bizzat doğasını araştırmaya girişirler" (s.23). Bu, sağlıklı bir kişinin kendini hekimlerin eline teslim etme durumunda olmaması anlamına gelmez (I, 1, s.40).

olabiliriz; çünkü günün ve gecenin hiçbir anı yoktur ki tıbba gereksinim duymayalım; böylece, ister gezinelim, ister oturalım, ister kendimize masaj yapalım, ister banyo yapalım, ister uyuyalım, ister uyanık kalalım, ister yiyelim, ister içelim, yaşam boyunca ve yaşama ilişkin tüm uğraşların ortasında, ne yaparsak yapalım, o yaşamı iyi ve sakıncasız kullanabilmek için öğütlere gereksiniriz: Ancak tüm bu ayrıntılar için her seferinde hekime başvurmak hem yorucu hem de olanaksızdır."[188] Bu söylenenlerde kendilik pratiğinin temel ilkelerinden biri kolayca ortaya çıkar: Kişi, çok genç yaşta öğrendiği, sık sık tekrarladığı ve düzenli bir biçimde üzerinde düşündüğü "yardıma koşabilecek bir söylem"le donanmalı ve onu sürekli el altında bulundurmalıdır. Yaşa-
386 mın uygun perhizini her an belirten tıbbi *logos* da işte bu söylemlerden biridir.

Akıllıca bir yaşam, bir "sağlık pratiği" –*hugieine pragmateia* ya da *tekhne*– olmaksızın sürdürülemez; bu pratik, her an neyin nasıl yapılması gerektiğinin bilinmesini sağlayarak bir anlamda gündelik yaşamın sürekli iskeletini oluşturur. Bir anlamda yaşama ilişkin, ya da en azından içinde yaşadığımız uzam ve koşullara ilişkin tıbbi bir algı içerir. İçinde yaşanılan ortamın öğelerinin sağlık açısından olumlu ya da olumsuz etkiler taşıdığı düşünülür; bireyle onu çevreleyen şeyler arasında başlı başına bir etkileşim dokusu vardır ve o etkileşimler, şu durumun ya da bu olayın, şeylerde gözlenen falanca değişimin bedende kötü etkiler yaratmasına neden olur. Burada, çevrenin düzenli ve ayrıntılı bir biçimde sorunsallaştırılması, o çevrenin bedene göre farklılaşmış bir değer kazanması ve bedenin, kendisini çevreleyen şeyler karşısında kırılganlaşması söz konusudur. Buna örnek olarak, Antyllos'un, bir evin farklı "tıbbi" değişkenlerine, yani mimarisine, konumuna ve düzenlemelerine ilişkin olarak önerdiği çözümleme gösterilebilir. Burada her öğe perhize ya da tedaviye ilişkin bir değer kazanır; ev, her biri olası hastalıklar açısından zararlı ya da iyileştirici olan bölmelerden oluşan bir bütündür. Giriş katındaki odalar şiddetli hastalıklar, kan tükürme ve baş ağrılarına iyi gelir; yukarıdakiler balgam açısından yararlıdır; odalar öğle güneşi alıyorlarsa, soğukluğa ihtiyacı olanların dışındakilere iyi gelirler; batıda yer alanlar sabahları hüzünlü olduklarından, akşamları ise baş ağrısı yaptıklarından kötüdür; kireçle badana edilmişlerse fazlaca göz kamaştırırlar, boyanmışlarsa ge-

188. Atheneus, Oribasios, *Collection dès médecins grecs et latins. Livres incertains*'in (*Yunan ve Roma Hekimleri Ansiklopedisi. Kesin Olmayan Kitaplar*) içinde, XXI. Bussemaker ve Daremberg yayını, III, s. 164.

celeri ateşli cinnete maruz olanlarda karabasanlara neden olurlar; taş duvarlar fazla soğuktur, tuğla duvarlar daha iyidir.[189]

Zamanın farklı dönemleri de –günler, mevsimler ve yaşlar–, aynı bakış açısından ele alındığında çeşitli tıbbi değerler taşır. Titiz bir perhiz, takvimle insanın kendisine yapması gereken bakım arasındaki ilişkileri kesinlikle belirlemeye yardım etmelidir. Atheneus, kış mevsimini karşılamak için şu öğütleri verir: Gerek kentte, gerek evde, insan kapalı ve sıcak yerleri seçmelidir; kalın giysiler giyilmeli, "giysinin bir bölümü ağza tutularak soluk alınmalıdır." Beslenmeye gelince, "bedenin çeşitli bölümlerini ısıtabilecek ve soğuğun dondurduğu ya da katılaştırdığı sıvıları eritebilecek" bir beslenme tercih edilmelidir. "İçecek olarak hidromel, ballı şarap, yıllanmış ve kokulu beyaz şarap, yani genelde tüm nemi alabilecek maddeler içeren şeyler seçilmelidir; ancak içki miktarı azaltılacaktır; kuru besinler, yapılması kolay, salamura olmuş, iyi pişmiş, saf olacak ve rezene ile karıştırılacaktır. Sebze ve ot olarak lahana, kuşkonmaz, haşlanmış taze soğan ve haşlanmış yabanturpu seçilecektir; balık olarak bedende kolayca dağılan kaya balıkları, et olarak kümes hayvanları ve diğer türler arasından oğlak ve süt domuzu tercih edilecek; soslardan karabiber, hardal, roka ve sirkeyle yapılanlar seçilecektir. Oldukça yorucu idmanlar, örneğin soluk tutma, sert ovmalar, özellikle de kişinin ateş başında kendi kendine uygulayacağı friksiyonlar yapılmalıdır. İster havuzda, ister küçük bir küvette yapılsın, sıcak banyo da iyidir, vb."[190] Yaz perhizi de bundan daha az titiz değildir.

Çevreyle, ortamlarla ve dönemlerle böylesine ilgilenme, kişinin kendisine, içinde bulunduğu duruma ve yaptığı hareketlere sürekli olarak dikkat etmesine neden olur. Kentliler, özellikle de kendilerini eğitime adamış olanlar (*litterarum cupidi*) gibi daha duyarlı olarak kabul edilen kişilere seslenen Celsus, onlara çok büyük bir titizlik göstermelerini öğütler. Hazım iyi olmuşsa erken kalkmak, hazım kötüyse dinlenmek, ille de kalkmak zorunda kalınmışsa tekrar uyumak gerekir; tamamen hazımsızlık söz konusuysa tam bir istirahat uygulanmalı, insan "ne çalışma, ne idman ne de işlerle" ilgilenmelidir. Sabahları, kişi sağlıklı olduğunu, idrarı önce açık renk, sonra kırmızımsıysa anlar. Birincisi hazmın yapılmakta olduğunu, ikincisi ise tamamlandığını gösterir. Gün boyu işlerle ilgilenilmişse bile, *curatio corporis*'e biraz zaman ayırmak gerekir. Yapılması gereken çalışmalar "yüksek sesle okuma,

189. Antillos, Oribasios'un yapıtı içinde, II, s. 307.

190. Atheneus, Oribasios, *Livres incertains*'in (*Kesin Olmayan Kitaplar*) içinde, XXIII; Cilt. III, s. 182.

silah atışı, top, koşu, gezintidir; gezinti eğer tamamen düz bir yerde yapılmazsa daha yararlıdır, çünkü inişler ve çıkışlar, tabii eğer aşırı bir zayıflık söz konusu değilse, bedene değişik hareketler yaptırdığından daha uygundur. Gezinti kapalı yerde değil de açık havada, damların gölgesi yerine duvarların ve yaprakların gölgesinde, zikzak biçiminde değil de düz çizgi biçiminde yapılırsa daha yararlıdır"; "bu idmandan sonra, ya güneşte ya da ateşin karşısında beden ovulmalıdır; banyo da yapılabilir ama olabildiğince yüksek, ışıklı ve geniş bir salonda olmak kaydıyla."[191]

Genel olarak perhiz bilimine ilişkin tüm bu temalar, klasik dönemden itibaren dikkati çekecek biçimde süreklilik gösterir; görüldüğü gi-
388 bi genel ilkeler aynı kalmıştır. Bunlar olsa olsa geliştirilmiş, ayrıntılandırılmış, daha incelikli kılınmıştır; yaşamın daha sıkı biçimde kuşatılmasını önermekte ve bunlara uymak isteyen kişilerin bedenlerine daha istikrarlı bir biçimde titiz bir ilgi göstermesini gerektirmektedir. Seneca'nın mektuplarında ya da Marcus Aurelius'la Fronto'nun yazışmalarında kendi günlük yaşamlarına ilişkin anlatılanlar, insanın bu kendisine ve bedenine gösterdiği ilgiye tanıklık eder. Burada söz konusu olan, kökten bir değişiklikten çok önem kazanma, bedenin gözden düşmesinden çok kaygının artması, kişinin kendisini fiziksel bir birey olarak algılayışının bir başka biçiminden çok dikkatin yoğunlaştırıldığı öğelerin ölçümünün değişimidir.

İşte tıp, cinsel hazları, bedene, sağlığa, çevreye ve koşullara gösterilen ilginin güçlü izini taşıyan bu genel çerçevede ele alır: Bunların doğası ve mekanizmasını, organizma açısından olumlu ya da olumsuz değerini ve tabi olmaları gereken perhizi bu bağlamda sorgular.[192]

A. GALENUS

1. Galenus'un *aphrodisia*'lara ilişkin çözümlemeleri, ölüm, ölümsüzlük ve üremeye ilişkin eski tema dahilinde konumlanır; bütün bir felsefi gelenekte olduğu gibi, onda da cinsiyetlerin ayrılması zorunluluğu, karşılıklı çekimlerinin güçlülüğü ve üremenin olanağı insanın sonsuzluktan mahrum olmasında yatar. *Organların Gerekliliği Üzerine* adlı kitapta sunulan genel açıklama bu doğrultudadır.[193] Doğa, işini ya-

191. Celsus, *Traité de Médecine* (*Hekimlik Sanatı Üstüne*), I, 2, s.42.
192. Bu konuda A. Rouselle kısa süre önce önemli bir kitap yayımlamıştır: *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle* (*Porneia. Bedenin Denetlenmesinden Duyusal Yoksunluğa*).
193. Galenus, *De l'utilité des parties* (*Organların Gerekliliği Üstüne*), XIV, 2.

parken, bir engelle, adeta o işe içkin bir uyumsuzlukla karşılaşmıştır. Doğanın istediği ve ulaşmak için çaba gösterdiği (*espoudase*) şey ölümsüz bir yapıt vermekti; ancak işini yapmak için kullandığı madde buna izin vermiyordu; damarları, sinirleri, kemikleri, etleri "çürümeyen" bir maddeden oluşturamıyordu doğa. Galenus, –*demiourgema*'nın ürünü olan– demiurgos'un yapıtının merkezinde bir iç sınırlama, tasarının amaçladığı ölümsüzlükle, kullanılan maddenin çürüyebilirliği arasındaki kaçınılmaz bir uygunsuzluktan kaynaklanan bir tür başarısızlık olduğunu belirler. Doğal düzeni kuran *logos*, sanki sitelerin kurucusu konumundadır. Siteleri kuran kişi, insanları bir toplulukta bir araya getirebilir, ancak o topluluk eğer siteyi ilk yurttaşların ölümünden sonra nasıl var edeceğini bilmezse ortadan kalkacaktır; yani yitimine doğru gidecektir. Bu temel güçlüğün üstesinden gelebilmek için bir yöntem gereklidir. Galenus'un söz dağarı aynı zamanda hem ısrarlı, hem de anlamlıdır. Türün selameti ve korunması için bir yardım bulmak, bir çözüm (*boetheia*) ayarlamak, bir yordam (*tekhne*) keşfetmek, bir cazibeden (*delear*) yararlanmak söz konusudur. Kısacası bilgece bir şey (*sophisma*) gerekmektedir[194]. Yapıtının mantıksal sürekliliğini sağlamak için, demiurgos, canlı varlıkları oluşturur ve onlara üremeleri için bir olanak verirken bir kurnazlık geliştirmek zorunda kalır: Dünyanın yapıldığı maddenin çürüyebilirliğini aşabilmek için, aynı dünyayı yöneten *logos*'u yaratma kurnazlığı gösterir.

Bu kurnazlık üç öğeden yararlanır. Bunlardan ilki tüm hayvanlara verilmiş olan ve üremeyi sağlayan organlardır. İkincisi, olağanüstü ve "çok güçlü" bir haz yeteneğidir. Sonuncusu ise, ruhta bulunan, insanı o organlardan yararlanmaya yönlendiren –şaşırtıcı ve ifade edilemeyen nitelikteki (*arrheton*)– arzudur (*epithumia*). Dolayısıyla cinselliğe ilişkin "bilgelik", yalnızca incelikli bir anatomik konumda ve titizlikle ayarlanmış mekanizmalarda yatmaz: Aynı zamanda da bunların bir hazla ve kendine özgü gücü "sözcüklerin bile ötesinde" olan bir arzuyla bağdaşmasına ilişkindir. Doğa, tasarısıyla, malzemesinin gereklerinin uyumsuzluğunu aşabilmek için, canlı varlığın ruhuna bir güç, olağanüstü bir *dunamis* ilkesi yerleştirmiştir.

Yapıtının malzemesini, dolayısıyla da sınırlarını bilen, böylece bu uyarma mekanizmasını –arzunun bu "iğne"sini– (Galenus burada geleneksel bir imgeye, arzunun denetlenemez şiddetini eğretilemek için kullanılan imgeye başvurur[195]) yaratan demiurgos bilgeliğidir bu. Öyle

194. Galenus, *a.g.e.*, VIV, 2 ve 3.
195. Platon, *Yasalar*, VI, 782 e–783 a.

ki, bu iğnenin etkisiyle doğanın amacını kendi bilgeliği dahilinde anlayamayanlar –genç, mantıkdışı (*aphrona*) ya da akılsız (*aloga*) olduklarından dolayı anlayamayanlar– fiili olarak o amacı kavrayabilirler.[196] *Aphrodisia*'lar, yoğunluklarıyla, kendilerini kullananların bilmek zorunda bile olmadıkları bir nedene hizmet ederler.

2. Galenus'ta, cinsel ilişkilerin fizyolojisi eski geleneklerde rastlanabilecek kimi temel çizgilerin izlerini taşır.

Bunlardan ilki, bu ilişkilerin erkek ve kadındaki eşbiçimliliğidir. Galenus bunu her iki cinste de anatomik aygıtın özdeş olduğu ilkesine dayandırır: "Kadının organlarını dışına çevirin, erkeğinkileri içe çevirin ve kıvırın, bunların tümünün birbirine benzediğini görürsünüz."[197]
390 Tıpkı erkekte olduğu gibi kadında da meni atıldığını, farkın bu sıvının oluşumunun kadında biraz daha az gelişmiş ve tamamlanmamış olduğunu varsayar Galenus: Bu da o sıvının ceninin oluşumundaki rolünün önemsizliğini açıklar.

Galenus'ta bedeni boydan boya geçen, sarsan ve yoran sarsıntılı dışarı atım sürecine ilişkin geleneksel modele de rastlanır. Ancak yazarın bu duruma ilişkin olarak kendi fizyolojisine özgü terimlerle önerdiği çözümleme, üzerinde durmaya değer niteliktedir. Bu çözümlemenin iki sonucu vardır: Birincisi, cinsel ilişki mekanizmalarının organizmanın bütünüyle sıkı sıkıya bağlantılandırılmasıdır; ikincisi ise, yine aynı mekanizmaların bireyin sağlığının, hatta yaşamının söz konusu olduğu bir süreç olarak görülmesidir. Galenus, cinsel ilişkiyi kesintisiz ve yoğun bir fizyolojik yapıya dahil ederken, bir yandan da ona yüksek bir tehlike potansiyeli yükler.

Bu, arzunun ve hazzın bir tür "fizyolojikleştirilmesi" olarak adlandırabileceğimiz şeyde açıkça ortaya çıkar. *Organların Gerekliliği Üzerine*'nin XIV. kitabının 9. bölümü şu soruyu sorar: "Üreme organlarının kullanımı neden şiddetli bir zevkle bağlantılıdır?" Galenus, henüz işin başında arzunun şiddetinin ve güçlülüğünün, basit bir biçimde, yaratıcı tanrılar tarafından insanları cinsel ilişkiye itmek üzere ilişkiyle bağlantılandırıldığı fikrini reddeder. Galenus, *demiurgos*'un gücünün, bizi sürükleyen bu şiddetin var olmasını sağladığını kabul eder: Yani bu şiddetin ruha bir ilave olarak sonradan eklenmediğini, bal gibi beden mekanizmasının bir sonucu olduğunu söylemek ister. Arzu ve haz, doğrudan anatomik düzenleme ve fiziksel süreçlerin sonucudur. Ereksel neden –yani kuşakların devamı– bir maddi neden ve organik düzenleme aracılığıyla gözetilir: "Eğer bu arzu, bu haz hayvanlarda mevcut-

196. Galenus, *a.g.e.*, XIV, 2.
197. *A.g.e.*, XIV, 6.

sa, bunun nedeni yalnızca insanı yaratan tanrıların onlara, cinsel ilişkiye bağlı şiddetli bir arzu vermek ya da yapılan bir şeyi belirgin bir hazla bağlantılandırmak istemiş olmaları değil, maddeyle organları bu sonuçları alacak biçimde düzenlemiş olmalarıdır."[198] Arzu ruhun basit bir hareketi, haz da sonradan eklenmiş bir ödül değildir. Bunlar baskının ve ani dışa atımın sonuçlarıdır. Galenus, bu mekanizmada birçok haz etkeni bulur. Öncelikle, doğası gereği, biriktiği yerde şiddetli duyumlar yaratan bir sıvının birikmesi vardır: "Çoğu zaman, hafifçe sızlatan cinsten bir salgının deri altında birikmesi sonucu görülen şeye benzer bir durum olur, o sıvının hareketi bir titreşim ve zevkli bir kaşıntı yaratır."[199] Bedenin alt bölümünde, özellikle de karaciğere ve karaciğerden gelen çok sayıda damara yakınlığından dolayı sağ tarafta büsbütün yükselen ısıyı da dikkate almak gerekir. Isıda gözlenen bu simetrisizlik, erkek çocukların çoğunlukla rahmin sağ tarafında, kız çocuklarınsa sol tarafında oluşmalarını açıklar[200]. Sağ taraftaki organların şiddetli hazzın oluşmasına daha rahat olanak sağlamalarını da açıklayan budur. Her halükârda, doğa bu bölgedeki organlara özel bir duyarlılık –işlevlerin aynı olmasına karşın derininkinden çok daha büyük bir duyarlılık– vermiştir. Galenus'un "parastat" olarak adlandırdığı ve bez nitelikli maddelerden gelen çok daha sıkı bir sıvı, hazzın bir başka maddi etkenini oluşturur: Bu sıvı cinsel ilişkinin ilgilendirdiği bölümleri ıslatarak o organları daha esnek kılar ve duydukları hazzı artırır. Dolayısıyla bedene ve onun kendine özgü mekanizmalarına, karşısında hiçbir şey yapılamayacak aşırı şiddetli nitelikteki hazzı yerleştiren (*huperoche tes hedones*) başlı başına bir anatomik tertibat ve fizyolojik düzen mevcuttur: Haz *amechanos*'tur.[201]

Ancak her ne kadar hazzın oluşumu böylesine sağlam biçimde yerleşmiş ve belli bir bölgede konumlanmışsa da, bu durum cinsel ilişkinin, devreye soktuğu öğeler ve doğurduğu sonuçlarla bedenin tümünü etkilemesini engellemez. Galenus *De generatione*'nin Hippokratesçi yazarı gibi, meninin kanın çalkalanmasıyla oluştuğunu ya da Aristoteles gibi sindirimin son aşaması olduğunu düşünmez. Menide iki öğenin birleştiğine inanır. Bunlardan biri, kanın meni kanallarının çıkıntıları içinde bir anlamda "pişme"sinin ürünüdür. "Meniye yavaş yavaş rengi ve kıvamını veren bu ağır oluşumdur." Bu öğelerin diğeri ise, üfürümün varlığıdır: Cinsel organları şişiren, şiddetle bedenden çık-

198. *Galenus.,* XIV, 9.
199. *A.g.e.,* XIV, 9.
200. *A.g.e.,* XIV, 7.
201. *A.g.e.,* XIV, 9.

mak isteyen ve boşalma sırasında meni yoluyla giden o üfürümdür. Diğer yandan bu *üfürüm* [*pneuma*], beynin karmaşık labirentlerinde oluşur. Cinsel ilişki, meydana gelip de meniyle üfürümü dışarı attığında, bedenin (o tüm öğelerinin "bir korodaki gibi" birbirine bağlı olduğu) büyük mekanizmasın üzerinde etki eder. Ve "cinsel ilişkideki aşırılık sonrası tüm meni dışarı atıldığında, hayalar üst üste binmiş damarların içindeki tüm tohumsal sıvıyı alırlar; ancak bu sıvı çok az miktardadır ve damla halinde kana karışmış biçimdedir"; bu damarlar "o sıvıyı şiddetli bir biçimde, hayalar aracılığıyla yitirirler; hayaların eylemi damarlarınkinden daha enerjiktir; dolayısıyla sıvıyı o damarların üzerinde yer alan damarlardan, bunlar da kendilerinin yanındaki damarlardan
392 alırlar; bu çekme hareketi, aktarım bedenin tüm organlarına yayılmadıkça durmaz." Ve eğer bu sarfiyat sürerse, beden yalnızca tohumsal sıvısını yitirmiş olmaz, "hayvanın tüm organları yaşamsal soluktan yoksun kalır."[202]

3. Buradan hareketle, Galenus'un düşüncesinde cinsel edimle sara olayları ve çırpınmalar arasında kurulan çeşitli ilişkiler anlaşılabilir: Bunlar yakınlık, benzerlik ve nedensellik ilişkileridir.

Cinsel edim, mekanizmasından dolayı, *Etkilenen Organlar* kitabının kuramını sunduğu büyük çırpınmalar ailesine dahildir.[203] Galenus bu kitapta çırpınmayı, süreci itibarıyla herhangi bir istence bağlı hareketle aynı türdenmiş gibi görerek çözümler; farklılık, sinirin kas üzerindeki çekme işleminin ilkesinin istence değil de (sinirleri güneşte bırakılmış bir ip gibi gergin kılan) belli bir duruma ya da (sinirleri şişirerek kısaltan ve abartılı bir biçimde kaslara yüklenen) dolgunluk durumuna bağlı olmasıdır. Cinsel edime özgü spazm durumu bu ikinci türe dahil edilen bir mekanizmaya bağlıdır.

Galenus bu büyük çırpınmalar familyasında, cinsel edimlerle sara arasında özel bir benzerlik bulur. Ona göre sara, koyu bir sıvıyla dolu bulunan beynin şişmesi sonucu ortaya çıkar: Üfürümü barındıran karıncıklardan çıkan kanalların tıkanması bundan dolayıdır. Böylece üfürüm bu birikimin içinde sıkışıp kalır ve dışarı çıkmaya çalışır; tıpkı meniyle birlikte hayalarda biriktiğinde çıkmak için çabaladığı gibi... Sinirlerin ve kasların, sara krizlerinde ya da *aphrodisia*'ların uygulanışı esnasında farklı derecelerde gözlenen çırpınmasının kökeninde de bu girişim vardır.

Bir de *aphrodisia*'larla çırpınma krizleri arasında her iki yönde de kurulabilen bir nedensellik ilişkisi mevcuttur. Sara çırpınması cinsel

202. Galenus, Oribasios'ta, XXII, C. III, s. 46-47.
203. Galenus, *Des lieux affectés* (*Etkilenen Organlar*), III, 8.

organlarda spazm yaratabilir: "Ağır saralar" der Galenus *Organların Gerekliliği* kitabında, "ve meni akıntısı olarak adlandırılan hastalık, bize cinsel edime eşlik eden o spazm türünün meni salgılanmasına ne denli katkıda bulunduğunu gösterir. Gerçekten de ağır sara olaylarında, bedenin tümü ve onunla birlikte cinsel organlar şiddetli bir spazma uğradığından meni salgılanır."[204] Bunun tersi yönde, uygunsuz zamanda cinsel ilişkide bulunmak sinirlerde giderek artan bir kurumaya ve gerilime neden olduğundan çırpınma türünden hastalıklara yol açabilir.

Galenus'un geniş kapsamlı kuramında, *aphrodisia*'lar sırasıyla üç 393
düzeyde konumlanır. Bunlar öncelikle demiurgos'un inayetinde yer alırlar: Yaratıcı bilgeliğin ölümde karşısına çıkan sınırları aşmak için gücünün yardımına koştuğu o belirgin noktada yaratılmış ve konumlandırılmışlardır. Öte yandan, *aphrodisia*'lar, hem süreçlerinin anatomik açıdan kesin bir yerde bulunması, hem de bedenin birliğini sağlayan üfürümün genel düzeninde yarattıkları etkiden ötürü bedenle karmaşık ve istikrarlı bir ilişki içindedirler. Bir de hem benzerlik hem de neden-sonuç ilişkisi türünden ilişkiler kurdukları bir dizi hastalıkla yakınlık alanında yer alırlar. Galenus'un çözümlemelerinde, bir üreme kozmolojisinden spazmlı salgıların patolojisine giden gayet görünür bir çizgi uzanır; ve bu çizgi, yazarı, *aphrodisia*'ların doğada temellenmesinden onların içrek yapısını oluşturan ve korkutucu hastalıklarla yakın olmalarına neden olan ölümcül mekanizmaların çözümlemesine götürür.

B. İYİ Mİ KÖTÜ MÜ?

Cinsel hazlara ilişkin tıbbi düşüncenin bu müphemliği Galenus'ta başka yerlerdekine oranla daha açık olsa bile, yine de yalnızca ona özgü değildir. Bu durum I. ve II. yüzyıllardan kalan metinlerin özünü oluşturur. Gerçekte bu bir müphemlikten çok çift görünümlülüktür: Çünkü burada söz konusu olan, karşısavsal [*antitetik*] iki değerlendirmenin birbirine karışmasıdır.

Olumlu değerlendirmelerin başında tohumun, yani meninin değerlendirilmesi gelir; bu, üretimi uğruna doğanın insan bedenini düzenlerken onca önlem aldığı değerli bir tözdür: Meni, yaşamda var olan en güçlü ne varsa onları toplar, aktarır, ölümden kaçınılmasını sağlar; tüm

204. Galenus, *De l'utilité des parties* (*Organların Gerekliliği Üstüne*), XIV, 10.

gücünü ve en üstün oluşumunu erkekte bulur. Erkeğe üstünlüğünü veren de odur. "Sağlığa, bedenin ve ruhun kararlılığına, üremeye"[205] katkıda bulunur. Erkeğin üstünlüğü, en mükemmel meni salgılayan hayvan olmasından gelir. Bu bağlamda, uğruna her iki cinste [kadın ve erkekte] mevcut olan organların büyük bir titizlikle yerleştirilmiş olduğu edim de değer kazanır. Cinsel birleşme doğanın işidir ve kötü olarak değerlendirilemez. Efesli Rufus cinsel ilişkinin doğal bir edim olduğunu, dolayısıyla da kendiliğinden zararlı olamayacağını söylediğinde[206] genel bir kanaati dile getirir.

Ancak bu şekilde onaylanan şey, bir anlamda, cinsel ilişkinin, olanaklılığı ve kaynağıdır. Çünkü, cinsel ilişki, cereyan ettiği andan itiba-
394 ren, oluşumu çerçevesinde ve içkin olarak tehlikeli görülür. Cinsel ilişki, o değerli tözün yitimine neden olduğundan dolayı tehlikelidir; ancak tözün birikimi de cinsel ilişkide bulunmaya kışkırtır: İlişki, tohumun kendinde topladığı tüm yaşamsal gücün kaçmasına neden olur. Aretaios çok anlamlı bir ifade kullanmıştır: "Cinsel edim," der, "sara hastalığının *sumbola*'sını taşır."[207] Caelius Aurelianus, cinsel edimle sara krizinin gelişimini harfiyen karşılaştırmıştı. Ona göre bunların her ikisinde de tamamen aynı evreler bulunuyordu: "Kasların aşırı hareketi, soluğun hızlanması, terleme, gözlerin kayması, yüzün kızarması."[208] Cinsel hazların çelişkisi burada yatar: Doğanın kendilerine verdiği yüksek görev, aktarmak, dolayısıyla da yitirmek zorunda oldukları tözün değeri: Kendilerini kötülüğe iten şey de budur. I. ve II. yüzyıl hekimleri bu çiftdeğerliliği ifade eden ne ilk ne de tek kesimdi. Ancak bu hekimler, bu çiftdeğerlilik çevresinde geçmişte onaylanandan daha gelişkin, daha karmaşık ve daha sistematik bir patoloji oluşturdular.

1. Cinsel etkinliğin kendisine ilişkin patoloji; genellikle cinsel edimin tehlikelerini tanımlamaya yarayan iki öğenin çevresinde oluşturulur. Bu tehlikeler, gerilimin istençdışı şiddeti ve insanı yoran tanımlanmamış bir sarfiyattır.

Bir yanda uyarılma mekanizmasını sınırsız biçimde uzatarak edimi engelleyen sürekli uyarı hastalığı vardır. Bu tür rahatsızlıkların erkeklere ilişkin olanlarında –bunlara aşırı cinsel arzu ya da sürekli sertleşme

---

205. Aretaios, *Des signes des maladies aiguës* (*Akut Hastalıkların Belirtileri Üstüne*) II, 5 (çev. Renaud), s. 165.
206. Efesli Rufus, *Fragments* (*Parçalar*), Aetius'un seçmeleri, *Œuvres* (*Yapıtlar*), Daremberg yay. s. 320.
207. Aretaios, *De la cure des maladies chroniques* (*Kronik Hastalıkların Tedavisi Üstüne*), I, 4, s. 388.
208. Caelius Aurelianus, *Maladies chroniques* (*Kronik Hastalıklar*), I, 4.

adı verilir– cinsel edim ve boşalmayı hazırlayan tüm mekanizmalar (gerilim, aşırı hareketlilik, terleme) bir arada yer alır ve meni atılsa da atılmasa da sürekli bir biçimde varlığını sürdürür: Bu, asla çözümlenmeyecek bir aşırı cinsel uyarılma durumudur. Hasta sürekli çırpınma durumundadır, bedeni saraya çok benzeyen krizlere maruzdur. Aretaios'un betimlemesi, cinsel edimin zamansız ve ölçüsüz bir şekilde sürekli kendi haline bırakıldığı bu tuhaf hastalığın nasıl algılandığı konusunda bir tanıklık oluşturabilir; hastalığın çırpınmalı ve saraya benzer doğası burada en açık haliyle serimlenir. "Bu, erkek cinsel organını sürekli sertleşme halinde tutan bir hastalıktır... Bu, tutkunun karşılık bulmasının bile azaltmayacağı doymak bilmez bir cinsel ilişki arzusundan oluşan bir rahatsızlıktır; çünkü sertlik durumu birçok kez boşaldıktan sonra bile sürer; sinirlerin tümü çırpınma halindedir; kasığın ve cinsel organın çevresindeki kaslar ve sinirler gerilir; cinsel organlarda yanmalar ve sancılar oluşur." Bu sürekli durumda zaman zaman krizler olur: Bu durumda hastalar "konuşmalarında ve edimlerinde hiçbir çekinme ya da ağırbaşlılık sergilemezler... Kusarlar, dudakları tıpkı azgın bir boğanınki gibi beyaz köpükle kaplanır; nitekim azgın boğa gibi de kokarlar"; ruhları deliliğe sapar, her zamanki sağduyularına ancak kriz geçtiğinde yeniden kavuşurlar.[209] Galenus *Etkilenen Organlar* kitabında aşırı cinsel arzunun [*satyriasis*] çok daha sade bir tanımını yapar: "Priyapizm, sırtüstü yatan kişilerde görüldüğü gibi, tüm penisin, cinsel edime ilişkin bir uyarılma olmaksızın ya da bedenin doğal ısısı artmaksızın, hem enine, hem boyuna büyümesidir. Kısacası, bu durumun penisin sürekli büyümesi olduğu söylenebilir."[210] Galenus'a göre bu hastalığın nedenlerini sertleşme mekanizmalarından hareketle aramak gerekir; yani "damarların açılmış içlerinde" ya da "sinirin içinde bir üfürümün üremesi"nde. Gerçekte Galenus belirtilerin ortaya çıkmasında her iki nedenin ve bu nedenlerin birleşmesinin etkili olduğunu kabul eder; ama "oyuntulu sinirin içinde" üfürümün oluşması olgusundan çok daha sık rastlandığını düşündüğü damarların açılması olgusunu öne çıkarma eğilimindedir. Bu türden hastalıklara ya "çok fazla menisi olan" ve alışkanlıklarının tersine "duhulden kaçınan" kişilerde (tabii kanlarındaki fazlalığı diğer çeşitli uğraşlarda gidermedikleri durumlarda) ya da ilişkiden kaçınmakla birlikte, kimi gösteriler ya da akıllarına gelen anılar aracılığıyla cinsel hazları tasarlayanlarda rastlanır.

Aşırı cinsel arzuya kadınlarda da rastlandığına değinildiği olur. Sora-

209. Aretaios, *Des signes des maladies aiguës* (*Akut Hastalıkların Belirtileri Üstüne*), II, 12, s. 71–72.
210. Galenus, *Des lieux affectés* (*Etkilenen Organlar*), VI, 6.

nus kadınlarda da aynı türden belirtiler görür; bu belirtiler "cinsel organlardaki akıntılar" şeklinde ortaya çıkarlar. Bu hastalığa tutulan kadınlar, "güçlü bir itki"yle cinsel edime itilirler ve her tür "ar duyguları yok olur."[211] Ancak kadınlar açısından cinsel organların aşırı gerginliği sonucu ortaya çıkan hastalıkları en iyi temsil eden, hiç kuşkusuz histeridir. Sonuç olarak Galenus, rahmin yer değiştirdiği fikrini tamamen reddettiği infial durumlarını bu şekilde tanımlar; kuruyan organın, gereksindiği nemliliği bulmak için diyaframa doğru kaydığına inanılması sonucunu doğuran değişiklikler, Galenus'a göre, ya âdet salgısının ya da meni salgısının engellenmesinden kaynaklanır: Damarlar şiştiklerinden ötürü genişler, dolayısıyla da kısalır; böylece rahimde bir çekilme oluşur; an-
396 cak diğer belirtilerin tümüne neden olan şey bu sürecin kendisi değildir; belirtilerin tümü salgıların engellenmesinden kaynaklanır, yani ya âdet kanaması kesildiğinde ya da kadın cinsel ilişkiye ara verdiğinde: "Özellikle de, dul kalmalarından önce düzenli âdet görürken, doğurganken ve erkeğin yaklaşımlarından isteyerek yararlanıyorken tüm bunlardan yoksun kaldıklarında" dul kadınlarda gözlenen histeri bundan kaynaklanır[212].

Patolojinin diğer kutbunu sınırsız sarfiyat oluşturur. Yunanların *gonore* [aşırı cinsel arzu], Latinlerin ise *seminis effusio* olarak adlandırdıkları budur. Galenus bu durumu şöyle tanımlar: "İstençsiz bir meni salgılanması" ya da "daha açık söylemek gerekirse, kişinin farkına varmadığı ve cinsel organ sertleşmeden meydana gelen meni salgılanması." Sürekli uyarılma penisi etkilerken, *gonore* meni damarlarını etkiler ve "kendini tutma yetisini" felce uğratır.[213] Aretaios, bunu, *Kronik Hastalıkların Belirtileri*'nde uzun uzun yaşamsal ilkelerin tükenişi olarak betimler; bunun üç etkisi vardır: Bedende görülen genel zayıf düşme, erken ihtiyarlama ve bedenin kadınsılaşması. "Bu hastalığa yakalanmış delikanlılar, tüm bedenlerinde etkisizliğin ve kocamışlığın damgasını taşırlar; korkaklaşır, güçsüzleşir, cesaretlerini yitirirler, hantal, aptal, çökmüş, iki büklüm, hiçbir şey yapamayan, soluk benizli, kadınsı, iştahsız, sıcaklıktan yoksun bir hal alırlar; kolları ağırlaşır, bacakları uyuşur, aşırı bir zayıflık baş gösterir, kısacası neredeyse tamamen ölü gibi olurlar. Hatta pek çoğunda bu hastalık felce giden bir durumdur; insanın doğası, üreme ilkesi ve bizzat yaşamın kaynakları düzeyinde zayıflamışken sinirsel gücün etkilenmemesi mümkün müdür? Çünkü bizi erkeksi, cesur, ateşli, kıllı ve sağlam kılan, sesimize kalın

211. Soranus, *Des maladies des femmes* (*Kadın Hastalıkları Üstüne*), I, 51.
212. Galenus, *Des lieux affectés* (*Etkilenen Organlar*), VI, 5.
213. *A.g.e.*, VI, 7.

bir tını veren ve bizi kararlılıkla düşünmeye ve eyleme iten şey canlandırıcı bir tohumdur: Ergenliğe erişen erkekler böyledir. Bu canlandırıcı sıvının eksik olduğu kişiler ise, kırış kırış, zayıf, titrek sesli, sakalsız, kılsızdırlar ve kadına benzerler."[214] *Gonore*'yle birlikte cinsel organdan çıkıp giden şey erkeksiliktir, yaşamın kaynağıdır. Geleneksel olarak bu konuda altı çizilen şeyler de bundan kaynaklanır. Utanç verici bir hastalıktır bu: Kuşkusuz bunun nedeni çoğu zaman cinsel pratiklerin sayısal olarak abartılmasıdır; ama yarattığı erkeklikten sıyrılma etkisi nedeniyle başlı başına da utanç vericidir *gonore*. Kaçınılmaz olarak ölüme götüren bir hastalıktır; Celsus, bu hastalığın hastayı kısa zamanda tüketerek öldürdüğünü söylüyordu.[215] Son olarak da, Aretaios'a göre, bu hastalığın yalnızca birey için değil, o bireyin gelecekteki soyu için de tehlikeli olduğunu belirtelim.[216] 397

2. Patolojilerinin kendine özgü alanının ötesinde, cinsel edimler, ilk iki yüzyıl yaygın olan tıp anlayışı tarafından karmaşık bir patojeninin kavşağında konumlandırılmıştır. Bu edimler, bir yandan, oluşları ve uygun biçimde tamamlanmaları açısından çok çeşitli bir dizi etkenin etkisinde kalırlar: Bireylerin karakteri, iklim, günün farklı saatleri, alınmış olan besin, bu besinin niteliği ve niceliği gibi. Cinsel edimler öylesine duyarlıdır ki, en ufak bir sapma, en basit bir hastalık bunları etkileyebilir. Galenus'un dediği gibi, cinsel hazları kullanabilmek için insanın tamamen ortalama bir durumda olması, yani bir anlamda olabilecek organik çeşitlemelerin sıfır noktasında bulunması gerekir: "Çok fazladan ve çok azdan kaçınmak gerekir", "yorgunluk, hazımsızlık ve insanın sağlığı konusunda kuşkuya yol açabilecek diğer her şeyden" sakınılmalıdır.[217]

Ancak her ne kadar *aphrodisia*'lar bu denli duyarlı ve narin bir etkinlik oluşturuyorlarsa da, buna karşılık tüm organizma üzerinde büyük ve çok yaygın bir etkiye sahiptirler. Cinsel hazların, gerek zaman, gerekse ölçü açısından herhangi bir sapmada bulunulduğunda neden olabilecekleri rahatsızlık, sıkıntı ve hastalıkların sayısı bitmek bilmez. "Cinsel ilişkilerin göğüs, akciğer, baş ve sinirler açısından yorucu olduğunu kabul etmek zor değildir" der Galenus.[218] Rufus'un sunduğu tabloda, cinsel ilişkilerdeki aşırılığın yol açtığı rahatsızlıklar kapsa-

---

214. Aretaios, *Des signes des maladies chroniques* (*Kronik Hastalıkların Belirtileri Üstüne*), II, 5, s. 163-165.
215. Celsus, *De artibus* (...), VI, 28.
216. Aretaios, *De la cure des maladies chroniques*, II, 5, s. 408.
217. Galenus, Oribasios'un *Livres incertains*'inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), VIII; C. III, s. 110.
218. *A.g.e.*, s. 109.

mında hazım sorunları, görme ya da işitme bozuklukları, genel olarak duyu organlarının zayıflaması ve bellek yitimi, sıçramalı titremeler, eklem ağrıları, ağızda pamukçuk, diş ağrıları, boğazda yanma, kan tükürme, idrar torbası ve böbrek hastalıkları bir araya getirilmiştir[219]. Galenus özellikle histeri konusunda, cinsel ilişkilerin askıya alınması sonucu bedende kalan azıcık sıvının böylesine çok, yaygın ve şiddetli belirtiye neden olmasına inanamayanların eleştirilerine maruz kalır. Galenus bu eleştirilere çürümüş meninin zararlı gücünü doğada gözlenebilen zehirlerinkiyle karşılaştırarak yanıt verir: "Herhangi bir zehirli örümceğin sokması durumunda, küçücük bir delikten çok az bir zehrin girmesine karşın tüm beden hastalanır." Akrebin yaptığı daha da şaşırtıcıdır, çünkü akrep sokması durumunda en şiddetli belirtiler anında ortaya çıkar; halbuki soktuğu zaman akrebin akıttığı sıvı çok az miktardadır. Hatta iğnenin deliği bile görünmediğinden, hiçbir şey akıtmadığı bile söylenebilir"; torpilbalığı da bu "az miktarda sıvının" salt temasla "büyük değişiklikler yaratabileceğine" bir örnektir. Galenus şu sonuca varır: "Madem bir zehrin alınışını izleyen türden rahatsızlıkların kendi bedenimizde oluştuğunu kabul ediyoruz, kötüleşmiş, saklanmış ve çürümüş bir meninin hastalığa açık bedenlerde talihsiz belirtiler yaratmasında da şaşılacak bir şey yoktur."[220] Organlar, suyuklar ve cinsel edimler, hem organizmayı bozabilecek her tür şeye açık son derece duyarlı bir ortam, hem de çokbiçimli bir belirtiler dizisini tüm bedene yayabilecek denli güçlü bir odak oluşturur.

3. Cinsel etkinlik, patolojik sonuçlar doğurabileceği gibi, tedaviye yönelik etkiler de yaratır. Çiftdeğerliliği, ona, kimi zamanlar tedavi edici, kimi zamanlarsa tersine hastalık getirebilecek bir nitelik yükler; ancak bu iki etkiden hangisini doğuracağını bilmek her zaman kolay değildir: Bu hem bireysel yapıyla, hem de özel koşullar ve bedenin dönemsel durumuyla ilişkilidir. Genellikle Hippokratesçi "cinsel birleşmenin balgamla ilişkili hastalıklara çok iyi geldiği" yönündeki öğreti kabul görür. Rufus ise şöyle bir yorum getirir: "Hastalık sonrası halsiz düşmüş pek çok kişi bu yöntemle iyileşir. Kimileri soluma güçlüğü çekerken rahat soluk alır, iştahı kesilmiş olanların bazılarının iştahı yerine gelir, kimileri ise uygunsuz ıslak rüyalardan kurtulur."[221] Eğer ruh rahatsızsa ve tıpkı beden gibi kendisine ağırlık yapan şeyden kurtulmak istiyorsa, meni atımının, ruh üzerinde de olumlu etkileri olduğu-

219. Efesli Rufus, *Fragments* (*Parçalar*), Aetius'un seçmeleri, *Œuvres* (*Yapıtlar*), s. 318.
220. Galenus, *Des lieux affectés* (*Etkilenen Organlar*), VI, 5.
221. Efesli Rufus, *Frangments* (*Parçalar*), Aetius'un seçmeleri, *Oeuvres* (*Yapıtlar*), s. 320–321. Ayrıca, bkz. *Oribasios*'ta yer alan metin, VI, C. I, 541.

nu söyler: Cinsel birleşme sabit fikirleri dağıtır ve şiddetli öfkeleri sakinleştirir; işte bu nedenle melankoliye ve insan düşmanlığına karşı ondan iyi çare yoktur. Galenus da cinsel ilişkilerin gerek beden, gerekse ruh üzerinde iyileştirici etkileri bulunduğunu kabul eder: "Bu edim ruhu rahatlığa hazır eder; gerçekten de melankolik ve öfkeli bir insanı daha mantıklı bir duruma getirir, âşık olanın aşırı ve ölçüsüz ateşini –başka bir kadınla ilişkide bulunsa dahi– azaltır; ayrıca, yavruladıktan sonra iyice vahşi ve öfkeli olan hayvanlar, cinsel birleşmeden sonra sakinleşirler"; cinsel ilişkinin beden üzerinde etkisine gelince, Galenus bu etkinin kanıtını eskiden "köse, ufak ve kadınsı" olan delikanlının, cinsel pratiğin başlamasıyla birlikte "kıllanması, boy atması, erkeksileşmesi"nde görür.[222]

Ancak Galenus, öznenin içinde bulunduğu koşullara göre cinsel ilişkinin yaratabileceği ters etkilerin de altını çizer: "Cinsel birleşme, güçleri yerinde olup da balgam nedeniyle hastalanmış olanlar üzerinde hiçbir etki yapmazken, gücü azalmış kişileri iyice zayıflatacaktır"; bu tür ilişki, girildiği anda "zayıf insanları kızıştırır, ancak sonradan belirgin biçimde soğuklaştırır"; ya da kimileri "küçük yaşlardan itibaren birleşme sonrası kendilerini zayıf hissederken, kimileri de eğer sıkça birleşmezlerse başlarında ağırlık, içlerinde endişe hissederler, ateşleri çıkar, iştahları kaçar ve hazım zorluğu çekerler."[223] Galenus, meni salgılamanın hastalık ya da fenalıklara neden olduğu –halbuki meninin tutulması zararlıdır– bünyelerden de söz eder: "Kimi insanların menisi bol ve sıcaktır ve aralıksız dışa atılma gereksinimi duyar; bununla birlikte, meninin dışa atılmasından sonra, bu durumda olan insanlar, mide çevresinde boşluk, halsizlik, zayıflık ve tüm bedenlerinde kuruluk hissederler, zayıflarlar ve gözleri çukurlaşır. Ama bu talihsizlikler başlarına birleşme sonrası geldiğinden ötürü, cinsel ilişkiden vazgeçseler de, başlarında ve midede ağrı ve bulantı hissederler; böylece ölçülülüklerinden hiç yararlanamazlar."[224]

Bu olumlu ve olumsuz etkiler çevresinde, belirgin birtakım sorunlara ilişkin pek çok tartışma yapılmıştır. Örneğin düş azmasına ilişkin... Rufus, uyku sırasında gerçekleşen bu tohum kaybının "pek vahim" olmadığını düşünenlerin görüşlerini aktarır; ancak kendisi bu görüşe karşı çıkar, çünkü ona göre "düş azması, uyku sırasında zaten gevşemiş olan bedeni daha da gevşetecektir."[225] Galenus ise zararlı etkile-

---

222. Galenus, Oribasios'un *Livres incertains*'inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), VIII; C. III, s. 109.
223. *A.g.e.*, VI, 37; C. I, s. 537.
224. *A.g.e.*, X; C. III, s. 113.
225. Efesli Rufus'ta yer alan metin, VI, 38; C. I, s. 542.

rinden dolayı birleşmekten sakınan kişilerin bu nedenle düş azmasına
tutulmasında hiçbir rahatlatıcı yan görmez[226]. Çocuklukta görülen, an-
cak ergenlik döneminde geçen çırpınmalara ilişkin olan tartışma kuş-
kusuz daha önemlidir. Çoğu zaman, boşalmayla spazm arasındaki ya-
kınlıktan dolayı, çırpınma rahatsızlığı çeken delikanlının ilk cinsel pra-
tikle birlikte iyileşeceği kabul görmüştür; cinsel edimin, ergenliğe gi-
rilmesiyle birlikte baş ağrılarına ve saraya son verdiğini düşünen Ru-
fus'un savı bu yöndedir.[227] Kimi hekimler, bu spazmlara karşı tedavi
olarak bu çocuklar için ilk ilişki yaşının erkene alınmasını öğütlüyor-
lardı. Aretaios, uygun zamanları kendisi belirlemiş olan doğanın dü-
zenlemelerine karşı geldiğinden ve ortadan kaldırmak istediği hastalı-
400 ğı kendisi yarattığı ya da sürdürdüğünden dolayı bu yöntemi eleştirir:
Böylesi öğütler veren hekimler "kuşkusuz doğanın gerekli değişiklik-
leri yaparak kendi ilaçlarını kendisinin verdiği belirli bir zamanın bu-
lunduğunu bilmiyorlar; oysa doğa, her yaş için, tohum, sakal ve saçlar
açısından gerekli salgıları hazırlar. Hangi hekim, böyle, kaynaktan ha-
reketle bu tür değişiklikleri yaratabilir ki? İnsan böyle yapmakla kaç-
mak istediği tuzağa düşer, çünkü kendilerini çok erkenden cinsel bir-
leşmeye veren kişilerin bu hastalığın saldırısıyla cezalandırıldığı gö-
rülmüştür."[228] Gerçekte çırpınmalar ergenlik döneminde geçiyorsa, bu-
nun nedeni cinsel hazların kullanımı değil, sıvıların dengesi ve rolün-
deki genel bir değişimdir.

4. Ancak kuşkusuz en önemli konu, cinsel perhizin olumlu etkileri olduğu yönündeki eğilimdir. Görmüş olduğumuz gibi, hekimler, cinsel yoksunluktan sonra ortaya çıkabilecek rahatsızlıklara değinmişlerdir; ancak bunları daha çok sıkça ilişkide bulunma alışkanlığına sahip olan ve böylece ilişkinin kesilmesi kendilerinde ani bir perhiz değişikliği etkisi yaratanlarda saptarlar; Galenus'un *Etkilenen Organlar* kitabında tüm eski alışkanlıklarını bırakan bir adamın cinsel etkinlikten de vazgeçmesine ilişkin olarak aktardığı olay bu yöndedir;[229] menisi dışarı atılmayı gerekli kılacak nitelikte olan kişilerde de buna rastlanır. Galenus, bu yoksunluktan dolayı "atıllaşan, tembelleşen" ya da "gereksiz yere kabalaşan ve cesaretini yitiren" adamlar tanımıştır; bu gözlemler,

---

226. Galenus, Oribasios'un *Livres incertains*'inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), X; C. III, s. 113.
227. Efesli Rufus, *Fragments* (*Parçalar*), Aetius'un seçmeleri, *Œuvres* (*Yapıtlar*), s. 320.
228. Aretaios, *De la cure des maladies chroniques* (*Kronik Hastalıkların Tedavisi Üstüne*), I, 4, s. 388.
229. Galenus, *Des lieux affectés* (*Etkilenen Organlar*), VI, 5; çev. Daremberg, II, s. 688.

onun "meninin saklanmasının, doğal olarak menisi bol olan ve tamamen uygun sıvılardan oluşmayan, kimi zaman biraz avare yaşam süren, daha önceleri çok sık birleşmede bulunan ve birdenbire ilişkiyi kesen güçlü ve genç insanlarda özel olarak zararlı"[230] olduğu yönündeki ilkeyi ileri sürmesini sağlamıştır. Böylece, her türden cinsel ilişki yokluğunun zararlı oluşu, herhangi birisinde gözlenebilecek genel bir olgu olarak değil, ya bünyenin özel durumundan, ya da bir yaşam alışkanlığından kaynaklanan birtakım özel verilerin sonucu olarak görülür. Meni sıvısını bedende tutan cinsel ilişki yokluğunun kendi başına ve başka hiçbir şey dikkate alınmadan bir kötülük olarak görülmesi için neden yoktur.

Erkekler açısından, meni sıvısının genelde kabul gören yüksek dü- 401/F26
zeyde yaşamsal değeri, uzun zamandır, atletler için, cinsel perhize olumlu etkiler atfedilmesini mümkün kılmıştı. Bu örnek daha sonraları da düzenli bir biçimde gösterilir; nitekim Galenus'un hastalarından biri, tam da bu modele uymak için, her tür cinsel etkinliği bırakmış, ancak bunu yaparken o zamana değin çok farklı bir yaşam sürdüğünü, dolayısıyla da bu tür bir perhizin sonuçlarının aynı olamayacağını düşünmemiştir. Aretaios, o "canlandırıcı sıvı"nın, yani meninin iyi etkilerini betimlerken –insanı erkeksi, cesur, ateşli, sağlam kılar, sese kalın bir tını verir ve kişinin kararlılıkla hareket etmesini sağlar– ilke olarak, ölçülü ve "tohumunu saklayan" bir erkeğin bu nedenle "sağlam, cesur, gücünü en vahşi hayvanlarınkiyle kıyaslamaktan çekinmeyecek kadar cüretkâr" olduğu görüşünü de ileri sürer. Tohumlarını ne denli saklarlarsa o denli daha ürkünç olan atletleri ve hayvanları örnek gösterir; "böylece, doğal olarak güçlü olan insanlar, ölçüsüzlükleri (*akrasia*) sonucu en zayıf olanlardan daha da zayıf hale düşerler; en zayıflar ise ölçülülük sayesinde (*enkrateia*) en güçlülerden daha güçlü (*kreittones*) olurlar."[231]

Buna karşılık, kadınlar açısından cinsel perhizin değeri, onların toplumsal ve fiziksel olarak evliliğe ve üremeye eğilimli görülmelerinden dolayı daha zor kabul edilirdi. Buna rağmen Soranus, *Kadın Hastalıkları Kitabı*'nda bekâretin yararları ve zararları konusunda kendi döneminde önemli olduğu anlaşılan bir tartışmada geçen gerekçeleri aktarır. Bekâreti eleştirenler, akıtılmayan sıvıların neden olduğu hastalıkları ve yoksunluğun bastıramadığı arzuları ileri sürerler. Bekâret yanlıları ise, tersine, böylece kadınların analığa bağlı tehlikelerden kurtulduklarını, hazzı tanımadıkları için arzuyu da bilmediklerini ve

230. Galenus, *a.g.e.*, s. 687-689.
231. Aretaios, *Des signes des maladies chroniques*, II, 5, s. 165.

tohumun içerdiği gücü kendilerinde tuttuklarını belirtirler. Soranus ise bekâretin zararları olabileceğini kabul eder; ancak bunlara daha çok "tapınaklarda kapalı yaşayan" ve "yararlı idmanlar"dan yoksun kalan kadınlarda rastlandığını saptar. Soranus, genel olarak sürekli bekâreti her iki cins için de kurtarıcı olarak değerlendirir.[232] Soranus'a göre cinsel birlikteliğin gereği bireylerin sağlığıyla bağlantılı değildir; sadece insan türünü sürdürme zorunluluğu cinsel pratiği gerekli kılar; bu pratiği dayatan, kişilerin perhizinden çok "doğanın ortak yasası"dır.

Elbette ne cinsel perhiz bir görev olanak sunulur, ne de cinsel ilişki bir kötülük gibi görülür. Ancak, daha önce IV. yüzyılın felsefi ve tıbbi düşüncesinde açıkça ifade edilmiş olan temaların gelişiminde nasıl

belli bir değişimin de olduğu görülür: Cinsel etkinliğin müphemliği üzerinde ısrar edilmesi, bu etkinliğin tüm organizma üzerinde saptanan bağıntılarının yaygınlaşması, kendi duyarlılığının ve patojenik [hastalık verici] gücünün vurgulanması, perhiz davranışlarının, hem de her iki cins açısından değer kazanması, bu değişimin öğeleridir. Cinsel pratiğin tehlikeleri, eskiden bilinçdışı şiddet ve ölçüsüz sarfiyat açısından algılanırdı; bu tehlikeler, bu dönemde artık insan bedeninin ve bu bedenin işleyişinin genel duyarlılığının bir sonucu olarak betimlenir.

Bu koşullarda, kişisel yaşamın idaresinde *aphrodisia*'lar düzeninin kazanabileceği önem anlaşılacaktır. Rufus'un bu konuda cinsel pratiğin tehlikesiyle kendilik kaygısının temel ilkesini birbirine bağlayan ilginç bir ifadesi vardır: "Cinsel ilişkide bulunanlar, özellikle de bunu pek özen göstermeden yapanlar, kendilerine diğer insanlara oranla çok daha fazla dikkat etmelidirler ki, bedenlerini olabilecek en iyi koşulda tutarak bu ilişkilerin zararlı etkilerini olabildiğince az hissetsinler (*he ek ton aphrodision blabe*)."[233]

C. HAZLARIN DÜZENİ

O halde cinsel edimlerin son derece temkinli bir düzene tabi tutulması zorunludur. Ancak bu düzen, pratiklerin "doğal, meşru ve kabul edilebilir bir biçimini tanımlamaya çalışan öğüt verici bir sistemden çok farklıdır. Bu düzenlerde, insanın yapabileceği ve doğanın önermediği cinsel edim türüne ilişkin hiçbir şey söylenmez. Örneğin Rufus laf arasında oğlanlarla ilişkiye değinir; eşlerin girebileceği pozisyonlardan da

232. Soranus, *Traité des maladies des femmes* (*Kadın Hastalıkları Kitabı*), I, 7.
233. Efesli Rufus, Oribasios'un *Livres incertains*'inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), III, s. 112.

bahseder: Ancak bunu, bu tür durumlarla ilintili tehlikeleri nicel terimlerle ifade edebilmek için yapar. Ona göre bu tür etkinlikler diğerlerinden daha fazla güç sarfiyatı gerektirir.[234] Bu düzenlerin "kuralcı" olmaktan çok "kısıtlama amaçlı" olmaları da dikkat çekicidir. Rufus düzenlemelerini, ancak, cinsel etkinliğin –eğer aşırıya kaçılır ve ortamı dışında yapılırsa– patojen etkilerine değindikten ve ilkesel olarak bu edimlerin "edimin uygunluğu, alınacak önlemler ve edimi gerçekleştiren kişinin sağlık yapısı dikkate alındığı takdirde, mutlak olarak her ortamda zararlı olmadığı"nı[235] belirttikten sonra önerir. Galenus da kısıtlayıcı bir biçimde "insanlara cinsel ilişkide bulunmanın tamamen yasaklanmamasını" önerir.[236] Son olarak da şunu belirtelim: Bu düzenler, cinsel edimin en az bozulacağı, bu edimin de dengeler bütününü en az etkileyeceği koşulları belirlemek için ortaya konmuş, pek çok önlem gerektiren duruma bağlı düzenlerdir. Bunlarda dört değişken üzerinde durulur: Üreme açısından yararlı zaman, öznenin yaşı, edimin zamanı (mevsim ya da günün belli zamanları), bireyin yapısı.

1. *Aphrodisia' ların düzeni ve üreme.* Güzel bir soyun (*euteknia*) birtakım önlemler alınmaksızın elde edilemeyeceği tamamen geleneksel bir temaydı. Çocuk yapma konusundaki düzensizlikler, soyda kendini belli eder. Bunun nedeni yalnızca çocukların ana babalarına benzemeleri değil, kendilerine can veren edimin özelliklerini de taşımalarıdır. Aristoteles ve Platon'un bu konudaki öğütleri anımsanacaktır.[237] Üremeye yönelik ereği bağlamında cinsel edimin çok büyük özen ve titiz bir hazırlık gerektirmesi, imparatorluk döneminin tıbbi düzenlerinde her zaman karşılaşılan bir ilkedir. Bunlar, öncelikle uzun vadeli bir hazırlık önerirler; söz konusu olan, üreyecek beden ve ruhun genel anlamda uygun duruma getirilmesi ya da bireyde, tohumunun ve çocuğunun izlerini taşıyacağı niteliklerin korunmasıdır; kişi kendisini sahip olmak istediği çocuğun ön imgesi olarak oluşturmalıdır. Oribasios'un yaptığı bir Atheneus alıntısı bu konuda gayet açıktır: Çocuk dünyaya getirmek isteyenlerin ruhları ve bedenleri olabilecek en iyi durumda bulunmalıdır; bir başka deyişle ruh, sakin ve gerek acıdan, gerek yorgunlukla birlikte kaygılardan ya da herhangi başka bir etkiden arınmış

---

234. Efesli Rufus, Oribasios'ta, VI, 38; C. III, s. 540-541. Rufus ayrıca ayakta girilen pozisyonun da yorucu olduğunu belirtir.
235. *A.g.e.*, s. 541.
236. Galenus, Oribasios'un *Livres incertains*'inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), VIII; C. III, s. 110. Diğer taraftan, Celsus'ta ortalama bir yargı söz konusu olduğunun altını çizmek gerekir: "Duhulün ne çok fazla peşinden koşmak, ne de bu konuda aşırı endişe duymak gerekir." (*Traité de médecine –Tıp Kitabı–*, I, 1, s. 41).
237. Bkz. *Cinselliğin Tarihi* II. Cilt – Hazların Kullanımı, Bölüm 3.

olmalıdır; beden sağlıklı olmalı ve hiçbir koşulda bozulmamalıdır.[238] Hazırlık da buna yakın olmalıdır: Belli bir süre ilişkide bulunulmamalıdır; bu sürede meni birikir, toparlanır, güçlenir, dışarı atım için gerekli canlılığa erişir (aşırı sık ilişkide bulunma, meninin tüm gücüne kavuşması için gereken oluşum derecesini engeller). Oldukça katı bir gıda perhizi önerilir: Çok sıcak ya da çok sulu besinler alınmamalıdır, sadece "insanı cinsel edime hazırlayan ve çok fazla öğe tarafından bozulmayacak hafif bir yemek" yeterlidir; hazım bozukluğu ya da sarhoşluk olmamalıdır; kısacası önerilen, bedenin cinsel işlev açısından gereken dinginliğe ulaşabilmesi için genel olarak arınmasıdır; "köylü, tarlasına tohumu" böyle "her tür paraziti temizledikten sonra" eker.[239] Bu öğütleri veren Soranus, iyi bir döl verilmesi için dolunayın beklenmesini önerenlere inanmaz; önemli olan "bireyin sağlığının doruğunda olmasıdır"; bu hem fizyolojik açıdan (bedenin içinde ortaya çıkan zararlı suyuklar tohumun rahmin yüzeyine yapışmasını engelleyebilir), hem de ahlâki açıdan (cenin kendisini yapanların durumuna öykünür) gereklidir.

Kadınların âdet döngülerinde tabii ki diğerlerine göre daha uygun bir dönem vardır. Çok eski ve Hıristiyanlıkta da uzun süre önemini koruyan bir eğretilemeye göre, "Nasıl ki tohumları büyütmek için her mevsim uygun değilse, cinsel ilişkilerde de rahme atılan tohum açısından her dönem uygun değildir."[240] Soranus, uygun zamanın âdet kanamasından hemen sonra olduğunu söyler. Gerekçesi aslında tamamen kendine ait olmayan bir eğretilemeye, iştah eğretilemesine dayanır:[241] Rahim açtır, tüketmeye gereksinir, kimi zaman (normal zamanda) kan tüketir, kimi zaman da tohum (bu durumda, döllenme gerçekleşir)... Cinsel edimin döllenmeyle sonuçlanması için, bu beslenme düzeni içinde uygun bir zamana rastgelmesi gerekir. Âdet öncesi dönem uygun değildir, "çünkü nasıl ki yiyecekle dolu olan mide kendisine fazla geleni atma, kusma ve her tür besini dışarı atma eğilimindeyse, kanla dolu rahim için de durum aynıdır." Âdet dönemi de olmaz, çünkü bu dönem bir tür doğal kusma gibidir, bu durumda meni de dışarı atılabilir. Akıntı tamamen durduğunda da uygun olmaz: O zaman da kurumuş ve soğumuş olan rahim, tohumu alacak durumda değildir. Uygun zaman, "kanamanın durmakta olduğu", rahmin henüz hafif kanlı, sıcak

238. Atheneus Oribasios'un *Livres incertains*'inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), VII; C. III, s. 107.
239. Soranus, *Traité des maladies des femmes*, I. 10.
240. *A.g.e.*
241. Örnek olarak bkz. Oribasios'un alıntıladığı Galenus'un metni; XXII, 3; C. III, s. 53.

"ve bu nedenle tohumu alma konusunda iştahlı"[242] olduğu zamandır. Temizlenme sonrası bedende yeniden ortaya çıkan bu iştah, kadında, onu cinsel ilişkiye iten bir arzuyla ortaya çıkar.[243]

Ama hepsi bu kadar değildir. Cinsel edimin kendisi de, döllenmenin iyi koşullarda gerçekleşmesi ve soyun olabilecek tüm iyi niteliklere sahip olabilmesi için kimi önlemler göz önünde bulundurularak gerçekleşmelidir. Soranus bu konuda kesin bir şey söylemez. Yalnızca uslu ve sakin bir tutumun takınılmasının, çocuğu etkileyebilecek her tür düzensizlikten ve sarhoşluklardan sakınılmasının –çünkü çocuk bunların bir anlamda aynası ve tanığı olacaktır– gereğini belirtir: "Ceninin ruhunun yabancı bir sarhoşluğun görüntüsünden etkilenmemesi için, kadının kucaklaşmalar sırasında ayık olması gerekir. Çocuklar çoğu zaman ana babalarına, yalnızca bedenleri açısından değil, ruhları açısından da benzerler: Ceninin çıldırmış, sarhoş bir adama benzememesi için tam bir sakinlik gereklidir."[244] Son olarak da belirtilen, gebelik sırasında cinsel ilişkilerin son derece ölçülü olmasının gerektiğidir: İlk zamanlarda ilişki tamamen kaldırılmalıdır çünkü birleşme "tüm bedeni harekete geçirir, halbuki bu dönemde hiçbir organın rahim ve rahmi çevreleyenler kadar dinlenmeye gereksinimi olamaz: Tıpkı mide gibi rahim de çok sarsıldığında içindekini dışarı atar."[245] Kimileri ise, Galenus gibi, ilişkilerin gebeliğin ilerlemesi sırasında yeniden başlaması ve ölçülü biçimde kurulması gerektiğini düşünür: "Gebe kadınlar ilişkiyi ne tamamen kesmeli, ne de sürekli ilişkide bulunmalıdırlar: Çünkü ilişkiyi kesen kadınlarda doğum zorlaşır; sürekli birleşmede bulunanlarda ise çocuk zayıf kalır, hatta düşük olabilir."[246]

Görüldüğü gibi, *aphrodisia*'ların, ilkesi ve varlık nedenleri soyun hazırlanması çerçevesinde konumlanan başlı başına bir yönetimi vardır. Bunun nedeni cinsel ilişkilerin ancak çocuk sahibi olmak amacıyla yapılmasının zorunluluğu değildir: Olası bir doğurganlığın koşulları özenle belirleniyorsa, bunun nedeni, o koşullar sayesinde meşru bir ilişkinin sınırlarının çizilmesi değil, soyuna özen gösteren kişilere yararlı bir fikir verilmesidir. Bu koşulların önemli bir sorun oluşturması da, çocuk sahibi olanların o çocuklara karşı görevleri bağlamında ele alınmalıdır; öte yandan, en iyi niteliklerle bezenmiş bir soya sahip olmak kendileri için yararlı olacağından olayı, bu durum ana baba açı-

242. Alıntıyı yapan Oribasios, XXIII, 7; C. III. s. 70.
243. Soranus, *Traité des maladies des femmes,* I, 10.
244. *A.g.e.,* I, 10.
245. *A.g.e.,* I, 14.
246. Galenus, Oribasios'un *Livres incertains*'inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), VI; C. III, s. 102.

sından da bir zorunluluktur. Üremenin çevresinde konumlandırılan bu zorunluluklar, aynı zamanda da bütün bir yapılması mümkün hatalar kümesini tanımlarlar; bunlar hem hata, hem de kabahattir. Sayıları öyle çoktur ve öyle çok etkeni devreye sokarlar ki, eğer doğanın bu eksikleri gidermede ve felaketleri önlemedeki yeteneği olmasa, pek az üreme başarıya ulaşırdı. Galenus hem çok fazla önlem alınmasının gereğini, hem de her şeye rağmen pek çok doğumun iyi olmasını şu biçimde gerekçelendirir: "Bize can veren babalar ve bizi karnında taşıyan analar pek ender olarak doğru davranırlar, çoğu zaman üreme ediminde hatalar yaparlar; erkekler ve kadınlar öylesi bir sarhoşluk ve doyum içinde birleşirler ki, dünyanın neresinde olduklarının bile ayırdına varmazlar. Böylece birleşmenin meyvesi, daha doğduğunda bozulmuş haldedir. Ayrıca tembelliğinden ötürü hafif idman yapmayı ihmal eden, tıka basa yemek yiyen, öfkeye kapılan, şarap içen, banyo yapmakta aşırıya kaçan, ölçüsüz biçimde cinsel edimde bulunan (*akairion aphrodisia*) gebe kadının hatalarını da bilmem belirtmek gerekir mi. Yine de doğa, onca düzensizliğe direnç gösterir ve bunların çoğuna çare bulur." Köylüler tarlalarını ekerken özenlidirler ama, der Galenus kendilik kaygısının Sokratesçi temalarını yeniden ele alarak, kendi yaşamlarında "kendilerine pek az dikkat eden" insanlar, soyları için kaygı duymazlar.[247]

2. *Öznenin yaşı. Aphrodisia*'ların kullanımı ne çok geç dönemlere kadar uzatılmalı, ne de fazla erken başlamalıdır. İnsanın yaşlılığındaki cinsel edimleri tehlikelidir: Bunlar, elinden alınmış kaynakları yeniden oluşturma yetisinden yoksun olan bir bedeni yorarlar.[248] Ancak cinsel edimler, çok genç insanlar için de zararlıdır. Büyümeyi engeller, ergenlik belirtilerinin –bunlar, bedende, tohum kaynaklarının gelişiminin bir sonucudur– gelişmesini bozarlar. "Hiçbir şey bedenin ve ruhun gelişmesine, cinsel ilişkilerin vaktinden önce ve aşırı kullanımından daha fazla ket vurmaz."[249] Galenus da şöyle der: "Pek çok delikanlı, doğanın önerdiği zamana karşı gelmiş olduğundan cinsel ilişkilerin neden olduğu onmaz hastalıklara yakalanır."[250] Bu "önerilen" zaman ne zamandır? Ergenlik belirtilerinin ortaya çıktığı ya da belirginleştiği zaman mı? Tüm hekimler, bunun, erkeklerde on dört yaş civarında olduğu konu-

---

247. Galenus, *De l'utilité des parties* (*Organların Gerekliliği Üstüne*), XI, 10.
248. Galenus, Oribasios'un *Livres incertain*'inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), VIII; C. III, s. 110.
249. Atheneus, Oribasios'un *Livres incertains*'inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), XXI; C. III, s. 165.
250. Galenus, Oribaslos'un *Livres incertains*'Inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), XXI; C. III, s. 111.

sunda hemfikirdirler. Ancak yine tüm hekimler, *aphrodisia*'larla tanışmanın böylesine erken olmaması gerektiğinde de birleşir. Cinsel ilişkilerin başlama yaşı üzerine kesin olarak belirtilen bir şey yoktur. Her halükârda, bedenin tohumsal sıvıları oluşturduğu ancak dışarı atmadığı birkaç yılın geçmesi gerekir. Bunun için yeniyetmelerin kendilerini tutmalarına yönelik özgül bir perhiz gereklidir. Hekimler, geleneğe uygun olarak, yoğun fiziksel idmanla dolu bir yaşam önerirler. Atheneus şöyle der: "Madem ki meni üretimi bu yaşta başlıyor (on dört yaş) ve gençler kendilerini cinsel ilişkiye iten son derece coşkun arzulara sahip oluyorlar, bedensel idmanlar sayıca çok olmalı ki, bu gençler derhal hem ruhen, hem de bedenen yorularak işin en başından arzularını bastırabilsinler."[251]

Kızlar açısından sorunlar biraz farklıdır. Erken evlenme alışkanlığı, ilk cinsel ilişki ve analığın âdet kanamasının düzenli bir hal aldığı andan itibaren mümkün olabileceğinin kabulü sonucunu doğurmuştu.[252] Evlilik yaşını belirlemek için kızların kendi duygusuna değil organik ölçütlere dayanılmasını öneren Soranus böyle düşünürdü; öte yandan kızların duyguları, eğitimden dolayı, bedenden önce uyanabilirdi; "tohum, yeni bir varlığın tomurcuğuna dönüşeceğinden", kadının bedeni bu işlev açısından yeterli olgunluğa ulaşmadığı zaman tehlike vardır; dolayısıyla kadının, âdet kanamasının kendiliğinden oluşmasına kadar bakire kalması uygundur.[253] Birtakım başka hekimler çok daha ileri bir tarih önerirler. Örneğin Efesli Rufus, on sekiz yaşından önceki gebeliğin, ne anaya ne de çocuğa yararlı olacağı kanısındadır. Bunun çok zaman önce Hesiodos tarafından önerilen yaş olduğunu anımsatır; yine –kimilerine göre pek ileri olan– bu yaşın, eski zamanlarda, daha sonraları sahip olduğu iddia edilecek olan sakıncalara sahip olmadığını da anımsatır: O zamanlar kadınlar da erkekler kadar etkin bir yaşam sürüyorlardı; evli olmayan kızlarda rahatsızlıklara yol açan ve bu yüzden âdet kanamasını kolaylaştırabileceği düşüncesiyle cinsel ilişkileri istenir kılan şey aşırı beslenme ve işsiz güçsüzlüktür. Dolayısıyla Rufus'un önerdiği çözüm, görece olarak ileri bir yaşta (on sekiz yaşına doğru) yapılan, ancak genç kızın yaşamına ergenlikten bile önce eşlik edecek bir düzen tarafından hazırlanan bir evliliktir; çocuklukta kızlar erkeklerle bir arada bulunmalıdır, sonra birbirlerinden ayrılma yaşı

251. Atheneus, Oribasios'un *Livres incertains*'inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), XXI; C. III, s. 164–165.
252. Evlilik yaşıyla kadın sağlığının sorunsallaştırılması arasında ilişkiler konusunda bkz. A. Rousselle, *Porneia*, s. 49-52.
253. Soranus, *Traité des maladies des femmes* (*Kadın Hastalıkları Kitabı*), I, 8.

geldiğinde çok titiz bir perhize tabi tutulmalıdırlar: et yememeli, fazla besleyici besinler almamalı, şarap içmemeli ya da pek az içmelidirler; uzun yürüyüşlere çıkmalı, idman yapmalıdırlar. İşsiz güçsüzlüğün "kızlar için olabilecek en zararlı şey" olduğu ve "idmanları, ısıyı harekete geçirecek ve bedenin alışkanlığını kızıştıracak biçimde tasarlamanın, ancak yine de kadın olarak kalmalarını sağlamak, bir erkek niteliğine bürünmelerini engellemek için gereken ölçüde yapmanın" gerektiği akıldan çıkarılmamalıdır. Birlikte şarkı söylenen ve dans edilen korolara katılım, Rufus açısından en iyi idman biçimine tekabül eder: "Korolar yalnızca kutsal gücü onurlandırmak için değil, aynı zamanda da sağlık için yaratılmıştır."[254]

3. "*Uygun zaman.*" Cinsel edimin *kairos*'u çok tartışma konusu olmuştur. Geniş zamandizimi dikkate alındığında, geleneksel takvim büyük ölçüde kabul görür: Kış ve bahar en uygun mevsimlerdir; sonbahar kimilerince kabul, kimilerince reddedilir; genel olarak, yazın ilişkiden olabildiğince kaçınılması önerilir.[255] Günün uygun saatinin belirlenmesi ise pek çok değerlendirmeyle ilişkilidir. Plutarkhos *Mutfak Sohbetleri*'nden birinde,[256] zaman sorununun dini nedenler dışında idmanlara, yemeklere ve hazma bağlı olduğuna değinir. Cinsel ilişki öncesinde gerekli enerjileri bedenin başka bölümlerine yönlendiren çok ağır idmanlar yapılmaması uygundur; buna karşılık, ilişkiden sonra banyo ve iyileştirici friksiyonlar önerilir. *Aphrodisia*'larla, yemek öncesinde, insan aç olduğunda haşır neşir olmak iyi değildir, çünkü edim bu koşullarda insanı yormasa da gücünü yitirir.[257] Öte yandan, çok ağır yemeklerden ve aşırı içkiden de kaçınılmalıdır. Hazım süreci her zaman zararlı görülmüştür: "İşte bu nedenle, gecenin ortasında yapılan birleşme aldatıcıdır, çünkü besinler henüz hazmedilmemiştir. Aynı biçimde sabahın ortasında gerçekleşen birleşme de iyi değildir, çünkü midede henüz iyi hazmedilmemiş besinler olabilir ve tüm fazlalıklar idrar ve dışkı yoluyla dışarı atılmamıştır."[258] Öyle ki, sonuç olarak ilişki için en uygun zaman, hafif bir yemekten sonra ve uykudan önce –ya da belki öğle istirahatinden önce– olacaktır; Rufus'a göre bizzat doğa

---

254. Efesli Rufus, Oribasios'un *Livres incertains*'inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), II; c. III, s. 82-85.
255. Celsus, *Traité de médecine* (*Tıp Kitabı*); Efesli Rufus, Oribasios'un *Livres incertains*'inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), VI, 38, C. I, s. 543; Galenus, Oribasios'un, *Livres incertains*'inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), VIII, 110. Hazların mevsimlere göre dağılımı konusunda, bkz. *Cinselliğin Tarihi* II. Cilt – Hazların Kullanımı, Bölüm II.
256. Plutarkhos, *Propos de table* (*Mutfak Sohbetleri*), III, 6, 1089 a.
257. Efesli Rufus, Oribasios'ta, VI, 38; C.I, s.540 ve devamı.
258. *A.g.e.*, s. 547.

da bedene en fazla uyarılma gücünü o anlarda vermekle, kendisinin de bunu tercih ettiğini belirtmiştir. Nitekim çocuk sahibi olmak istendiğinde, erkeğin "cinsel ilişkiden önce iyi yiyip iyi içmesi, kadının ise daha hafif bir perhiz yapması" daha uygun olur; çünkü aslında "birisi verir, diğeri ise alır."[259] Galenus da aynı görüştedir: "Sağlam ama rahatsız etmeyecek bir yemek yedikten sonra" uykuya yatıldığı anı önerir; böylece besinler, bedeni beslemek ve güçlendirmek için yeterli durumdadır, uyku ise yorgunluğu giderecektir; ayrıca bu an çocuk sahibi olmak için de en iyi andır "çünkü kadın uyurken meniyi daha iyi içinde tutar"; ayrıca doğa da arzuyu o anda ortaya çıkardığından, bu zamanı tercih ettiğini belirtir.[260]

4. *Bireylerin yapıları.* Rufus, genel olarak, cinsel birleşmeye uygun 409
yapıların "az çok sıcak ve nemli" yapılar olduğu ilkesini öne sürer; buna karşılık, cinsel ilişki soğuk ve kuru olanlar için pek uygun değildir. İnsanın *aphrodisia*'lar açısından gerekli olan sıcaklık ve nemi korumak ya da oluşturmak için, hem karmaşık hem de sürekli bir uygun idman düzenine ve özel besin perhizine uyması gerekir. Cinsel etkinlik çevresinde ve bu etkinliğin bozabileceği bir dengenin korunması için, kişi başlı başına bir yaşam tarzına uymalıdır. Hafif şarap içilmesi, fırında pişmiş ekmek yenmesi (bu ekmeğin nemi, hazırlık ya da düzene koyma açısından yararlıdır); et olarak teke eti, kuzu, tavuk, çalıhorozu, bıldırcın, kaz ve ördek; balık olarak ahtapot ya da midye; ayrıca da şalgam, bakla, fasulye ve nohut (sıcaklıkları açısından), bir de üzüm (nemi açısından) tercih edilmelidir. Yapılması gereken idmanlara gelince, bunlar yürüyüş ya da atla gezinti ve koşudur (ama ne çok hızlı ne çok yavaş); ağır idmanlar yapılmamalı, disk atmadaki gibi (besi değerini bedenin başka taraflarına iten) hareketlerden, aşırı sıcak banyolardan, terleme ve üşümeden kaçınılmalıdır; yoğun işler yapmamalı ve bedenin yorgunluğuna katkıda bulunan her şeyden –öfke, aşırı sevinç, acı– kaçınılmalıdır.[261]

D. RUHUN ÇALIŞMASI

Anlaşıldığı kadarıyla, cinsel hazlar için önerilen düzen tümüyle bedeni merkez alır: Bedenin durumu, dengeleri, etkilenmeleri, içinde bu-

---

259. Efesli Rufus, Oribasios'ta, VI, 38; C. I, s. 549.
260. Galenus, Oribasious'un *Livres incertains*'inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), VIII; C. III, s. 111. Celsus açısından, gecenin "yemek yememiş olmak ve hemen ardından çalışmak üzere uykusuz kalmamak koşuluyla" tercih edileceğini de ekleyebiliriz.
261. Efesli Rufus, Oribasios'ta, VI, 38; C.I, s. 543-546.

lunduğu genel ya da geçici koşullar, tutumları belirlemesi gereken ana değişkenler olarak görülür. Bir anlamda beden üzerinde söz hakkı olan merci bedendir. Öte yandan ruhun da oynayacağı bir rol vardır ve hekimler onu da devreye sokarlar: Çünkü bedeni sürekli kendine özgü mekanizmanın ve ilkel gereksinimlerinin ötesine sürükleme riskini taşıyan ruhtur; uygun olmayan zamanları tercih etmeye, kuşkulu koşullarda eyleme geçmeye, doğal koşulların dışına çıkmaya kışkırtan da odur. İnsanlar böylesine titiz bir biçimde fizyolojinin tüm öğelerini dikkate alan bir düzene gereksiniyorlarsa, bunun nedeni hayalleri, tutkuları ve aşklarının etkisiyle sürekli bu düzenden sapma eğilimi göstermeleridir. Cinsel ilişkinin kurulduğu yaş bile, kızlarda ve oğlanlar-
410 da bulanık bir hal alır: Eğitim ve alışkanlıklar arzuyu zamansız bir biçimde ortaya çıkarabilir[262].

Bu nedenle aklı başında ruhun ikili bir rol oynaması gerekir: Ruh bedene gerçekten de kendine özgü doğası, gerilimleri, içinde bulunduğu durum ve koşullar tarafından belirlenen bir düzen saptamak durumundadır; ne var ki bunu düzgün bir biçimde yapması, ancak kendisi üzerinde başlı başına bir çalışma yaptıktan sonra mümkündür: Hataları ortadan kaldırmalı, hayallerini kısıtlamalı, bedenin ölçülü yasasını tanımazlıktan gelmesine neden olan arzuları denetlemelidir. Stoacılığın belirgin biçimde etkisinde olan Atheneus, ruhun kendi üzerinde yapması gereken bu çalışmayı iyi bir bedensel düzenin koşulu olarak tanımlar. "Yetişkinler için uygun olan, hem bedenin, hem de ruhun tam bir düzenidir... İtkilerimizi (*hormai*) sakinleştirmek ve arzularımızın (*prothumiai*) kendi güçlerimizi aşmamasını sağlamak..."[263] Dolayısıyla, bu düzende söz konusu olan ruhun bedene karşı mücadelesini tasarlamak, hatta sayesinde bedene karşı kendisini savunacağı yöntemleri saptamak değil, bedeni, yine bedene ait olan bir yasanın gereğine göre yönetebilmek için ruhun kendi kendisini düzeltmesidir.

Bu çalışma, hekimler tarafından, öznenin, organizmanın gerçek gereksinimlerinin ötesine götürülmesine neden olan üç öğe konusunda betimlenir: Bunlar arzunun hareketi, imgelerin varlığı ve hazza bağlılıktır.

1. Tıbbi perhiz açısından söz konusu olan şey arzunun yok edilmesi değildir. Arzuyu, bizzat doğa, iki cinsin birbirini cezbetmesini sağlayan bir uyarıcı olarak tüm hayvan türlerine vermiştir. Dolayısıyla

---

262. Soranus, *Traité des maladies des femmes,* I, 8.
263. Atheneus, Oribasios'un *Livres incertains*'inde (*Kesin Olmayan Kitaplar*), 21; C. III, s. 165.

hiçbir şey *aphrodisia*'ları arzunun doğal gücünden sıyırmayı istemek kadar doğaya karşı ve zararlı olamaz; hovardalık isteğiyle ya da yaşın getirdiği tükenmişliği gizlemek için doğayı asla zorlamamak gerekir. *Aneu epithumein*, yani "arzu duymadan cinsel ilişkide bulunmayın." Rufus, *Satyriasis'e Dair* adlı kitabında bunu öğütler. Ancak bu arzunun hem bedende hem de ruhta ortaya çıkan iki yüzü vardır. Perhiz sorunu tam da bunların karşılıklı ilişkisinde ele alınır. Bedende de, ruhta da, arzunun hareketlerinin olabildiğince eşgüdümlü ve uygun olması için gereken yapılmalıdır. Rufus'un kayda değer bir ifadesi vardır: "En iyisi insanın, hem ruhun arzusunun, hem de bedenin gereksiniminin baskısı altında olduğunda cinsel ilişkide bulunmasıdır."[264]

Bu doğal iletişimin bedenden dolayı koptuğu olur. Beden bir anlamda alır başını gider. Ruhtaki hiçbir şey bedenin uyarılmışlığına denk düşmez. Bir tür salt hezeyan söz konusu olur. O zaman cinsel ilişki, Rufus'un deyimiyle tamamen "hastalık nöbeti" [*paroxystique*] niteliğindedir.[265] Rufus, mani ya da saranın habercisi sayılan belirtilerle birlikte görülen *hormai*'den söz ettiğinde de tümüyle fiziksel uyarılmadan bahsetmektedir.[266] *Satyriasis* ya da *gonore* durumunda da, başka bir biçimde olmakla birlikte devreye giren aynı şeydir: Bu hastalıkların ilkinde, cinsel organlar kendiliğinden uyarılır; ikincisinde ise "hiçbir edim ya da düş azması olmaksızın bol miktarda meni atımı olur"; hasta, bedeninin çılgın mekanizmasına kapılır, yorgun düşer ve "bir süre sonra tükenerek ölür."[267]

Ancak ruh, tersine, bedende ortaya çıkan arzunun biçim ve sınırlarından kaçabilir. Rufus ve Galenus'un bu aşırılığı belirtmek için kullandıkları terim anlamlıdır: *doksa*. Ruh, yalnızca bedeninin gerektirdikleri ve gereksinimleriyle ilgileneceğine, kendine özgü olan ve organizmada karşılığı bulunmayan hayallere kapılır. Bunlar boş (*kenai*) hayallerdir. Nasıl ki beden ruhtaki bir arzunun etkileştiği şey olmaksızın kapılıp gitmemeliyse, ruh da bedenin talep ettiği ve gereksinimlerinin dayattığının ötesine gitmemelidir. Ancak birinci durumda söz konusu olan, ilaçların çare bulabileceği bir hastalıktır; ikinci durumda ise kişi kendine ahlâksal bir perhiz uygulamalıdır. Rufus bunun formülünü de sunar: "ruhu bedene tabi kılmak ve ona itaat etmeye zorlamak."[268]

Bu, ruhun bedenin arzularına kapılıp gitmemesi gerektiğini öneren

264. Efesli Rufus, Oribasios'ta, VI; C. I, s. 549.
265. Efesli Rufus, *Œuvres* (*Yapıtlar*), s. 75.
266. Efesli Rufus, Oribasios'ta, VI; C. I, s. 549.
267. Celsus, *Traité de médecine* (*Tıp Kitabı*), IV, 28.
268. Efesli Rufus, Oribasios'ta, VI; C. I, s. 550.

geleneksel tema düşünüldüğünde çelişkili bir önermedir. Ancak bunu belki de Stoacılıktan esinlenen belirgin kuramsal ve tıbbi bağlamında kavramak gerekir. Bedene gönüllü olarak boyun eğme, doğal düzenin kurulmasına öncülük eden ve kendi amaçları için bedenin mekanizmasını düzenlemiş olan bir akla kulak verme şeklinde anlaşılmalıdır. *Doksa*'lar, ruhu işte bu doğal aklın yolundan çevirme ve aşırı arzuları ortaya çıkarma riskini taşır; aklı başında ve gerçekte canlıların bilinmesi üzerine kurulu olan tıbbi düzen, dikkatleri o akla çevirmelidir. Çoğu zaman insanın arzularını devre dışı bırakmaya yaramış olan hayvan örneği, işte bu sıfatla, tam tersi bir tutum modeli oluşturabilir. Çünkü

hayvanlar cinsel düzenleri bağlamında bedenlerinin gerektirdiklerini yaparlar, ama asla bunun dışında ya da ötesinde bir şey yapmazlar; onları yönlendiren, dolayısıyla insanları da yönlendirmesi gereken şey, der Rufus, *doksa*'lar değil "boşalması gereken doğanın belirtileridir." Aynı biçimde, Galenus'a göre de hayvanların cinsel birleşmeye itilmesi "kanaat"ten *–doksa–* dolayı, "hazzın iyi bir şey olması"ndan dolayı değildir; onların cinsel ilişkide bulunmalarının tek amacı "kendilerini yoran meniyi dışarı atmak"tır; hayvanlar için kendilerini cinsel birleşmeye iten nedenlerle "doğal olarak gerek dışkı, gerek idrar atımına iten nedenler" arasında fark yoktur.[269]

O halde, tıbbi düzen *epithumia*'nın bir tür hayvansılaştırılmasını öneriyor demektir. Bunun anlamı, ruhtaki arzunun bedenin gereksinimlerine bağımlı kılınması; dışkı fizyolojisini model alan bir arzu ahlâkının oluşması ve ruhun, tüm boş tasarımlardan arınmış olarak, yalnızca organik boşalmanın o sade düzenine önem vereceği bir ideal noktaya doğru yönelmesidir.

2. Hekimlerin "imgelere" (*phantasiai*) karşı genelde çekinceli davranmalarının nedeni budur. Bu tema, önerdikleri tedavilerde sık sık gündeme gelir. Örneğin Rufus'un *satyriasis* konusunda önerdiği tedavi iki yönlüdür; birinci yön bedeni ısıtan tüm besinlerin dışlanmasına dayalı bir beslenmedir; ikincisi ise ruhun uyarılmasına ilişkindir: "Cinsel ilişkiye ilişkin her tür söylem, düşünce ve anıştırmadan kaçınılacak, her şeyden önemlisi de gözün gördüğü her şeyden uzak durulacaktır. Zira şurası iyi bilinmelidir ki, tüm bunlar, rüyalarda bile görülse, eğer fazla miktarda lezzetli yemekler yedikten sonra cinsel birleşmede bulunulmamışsa, çiftleşmeye kışkırtırlar."[270] Galenus da, aynı

269. Galenus, *Des lieux affectés* (*Etkilenen Organlar*), VI, 5; çev. Daremberg, C. II, s. 688-689.
270. Efesli Rufus, *Œuvres* (*Yapıtlar*), s. 74-75.

düşünceyle, dostlarından birine iki yönlü boşalmayı amaçlayan bir perhiz önerir; bu kişi, cinsel etkinliğine son vermiş olduğu halde sürekli uyarılmış durumdadır. Galenus, ona, önce, biriken meniyi boşaltarak fiziksel olarak rahatlamasını; sonra da –bir kez beden arındıktan sonra– ruhuna imgeler yaratacak hiçbir şeyin girmesine izin vermemesini öğütler: "Cinsel arzu uyandırabilecek her tür görüntü, düşünce ve anıdan kaçın."[271]

Bu tehlikeli ve ruhta bedenin gereksinimleriyle ilişkili olmayan "boş" arzular uyandıran görüntülerin birçok türü vardır. Tabii ki öncelikle düşlerdeki görüntüler gelir; hekimler, bunlardan, özellikle de düş azmasına neden olduklarında kaygı duyarlar; bu nedenle sık sık sırtüstü uyunmaması, uykudan önce fazla yemek yenmemesi ve içki içilmemesi, uyumadan önce kafanın dinlenme halinde tutulması önerilir. Efesli Rufus, bunların, özellikle de *satyriasis*'e yakalanmış kişilerin perhizi açısından önemli bir nokta olduğunu belirtir: "Sırtüstü değil de yan yatılmalıdır...[272]" Sakınılması gereken imgeler arasında, tiyatroda görülebilecek olanlara, okuma, şarkı, müzik ve dansın yarattığı, bedenin hiçbir gereksinimine denk düşmediği halde gelip de ruha yerleşen imgelere yer verilir. Galenus böylece "doğal olarak ilişkide bulunmayan ve uzun süre böyle bir düzen sürdüren, ancak sonuçta, tersine, bu tür hazları, kendilerini uyarıcı nitelikteki gösteriler sonrasında ya da hatırlama sonucu kendi kendilerine temsil eden kişilerde olduğu gibi cinsel haz fikrinden uzaklaşmayan kişilerde satyriasis olaylarının görüldüğünü gözlemlemiştir. Ona göre "bu kişilerin penisinde gözlenen hastalık eğilimi, kafasında cinsel hazlara ilişkin hiçbir fikir bulunmayanlardakinin tam tersidir."[273]

Ancak bu *phantasia* terimi –belli bir felsefi kullanıma da uygun olarak– görsel algıları da kapsar. Tehlikeli olan, *aphrodisia*'ları yalnızca düşlemek ya da anımsamak değil, aynı zamanda da algılamaktır. *Aphrodisia*'ların gün ışığındansa gece ve karanlıkta olup bitmesinin gerekliliği, geleneksel edep yaklaşımında çok eski bir temadır. Ancak bu ilkeye bir de perhiz değeri yüklenir: kişi, görmeme yoluyla, ruha kazınıp uygunsuz bir biçimde tekrar ortaya çıkabilecek imgelere karşı korunmuş olur. Plutarkhos, bu konuya *kairos*, yani cinsel ilişkinin zamanı bağlamında değinir; gün ışığından kaçınma nedenlerinden biri,

271. Galenus, *Des lieux affectés* (*Etkilenen Organlar*), VI, 5; çev. Daremberg, C. II, s. 704–705.

272. Efesli Rufus, *Œuvres* (*Yapıtlar*), s. 74. Sırtüstü uyumanın cinsel organları ısıtarak düş azmasına neden olduğu fikri oldukça sık karşımıza çıkar. Bkz. Galenus, *Des lieux affectés* (*Etkilenen Organlar*), VI, 6; Diokles, Oribasios'ta, III, 177.

273. Galenus, *Des lieux affectés* (*Etkilenen Organlar*), VI, 6.

yazara göre arzumuzu sürekli "tazeleyen" "haz görüntüleri"nden uzak durulmasıdır; "gece ise, tersine, edimlerimizin sahip olabileceği doymaz arzuyu ve zincirinden boşanmış cüreti görme alanımızdan uzak tutarak doğayı yolundan çevirir ve uyutur; böylece kişinin görüntü nedeniyle şehvet düşkünlüğünün sakıncasına kapılıp gitmesini engeller."[274]

Burada, aşk edebiyatında "görüntüler" sorununun çok tartışıldığını anımsatabiliriz. Bakış, tutkunun en emin yönlendiricisi olarak değerlendirilirdi; tutku, bakış aracılığıyla yüreğe girer ve yine bakış aracılığıyla ruhta kalırdı. Propertius, "Venüs'ün oynaşmalarının karanlıkta tüm cazibesini yitirdiğini" düşünür: "Gece Venüs'ün düşmanıdır...
414 Endymion, Apollon'un kız kardeşini çıplakken kendine âşık etmiştir; tanrıça da onun kollarına çıplak olarak atılmıştır[275]." Buradan da, bakışın, ışığın, görüntünün tehlikeli olarak görüldüğü anlaşılır. Bunlar göreneklerin katılığı açısından tehlikelidirler: Yine Propertius, edepsizliğin, görüntülerin evlere girmesinden sonra yaygınlaştığını düşünür.[276] Ama bu durum, görüntülerin gözden düşürmesi sonucu aşkın zedelenme olasılığından dolayı da tehlikeli bulunur: Ovidius aşkı muhafaza etmek isteyene ihtiyatlı olmayı salık verir: "Yatak odasının hiçbir penceresinden ışığın girmesine izin verme; bedenimizin birçok bölümünün gün ışığında görülmemesi yararımızadır."[277] Ve bundan dolayı, acımasız görüntü, kişinin tutkuya karşı kendini koruması, hatta tutkudan kurtulması için mükemmel bir yöntem olabilir. Ovidius, *Remedia Amoris*'te [*Aşkın Çaresi*], kişi bir aşkın pençesinden kurtulmak istiyorsa cinsel ilişki sırasında ışığı açmasından daha iyi bir yöntem olamaz, der: Bedenin kusurları ve kirlilikler ruha kazınır ve iğrenmeye yol açar. Eğer sevgiliden vazgeçmek isteniyorsa, sabahleyin uyanıldığında kadını süsü bozulmuş olarak görmek de gayet iyidir.[278] Görüntüleri aşk için ya da aşka karşı düzenlemenin başlı başına bir tekniği vardır. Nitekim, iyi bir cinsel tutumun koşulu ve ödülü olarak iç ve dış görüntülerle mücadele, antikçağın sonundan itibaren cinsel ahlâkın en istikrarlı yönlerinden birini oluşturmuştur.

3. Geriye haz kalır ve hazzın *aphrodisia*'lar sürecine doğa tarafından dahil edildiği bilinmektedir. Haz safdışı bırakılabilir mi ya da ki-

274. Plutarkhos, *Propos de table* (*Mutfak Sohbetleri*), III, 6, 1089 a.
275. Propertius, *Élégies* (*Ağıtlar*), II, 15.
276. *A.g.e.*, II, 6.
277. Ovidius, *Art d'aimer* (*Aşk Sanatı*), III, 808.
278. Ovidius, *Les Remèdes de l'amour* (*Aşkın Çaresi*), bkz. 399. Bkz. *Art d'aimer*'de (*Aşk Sanatı*), III, 209, kadınlara süslenme sırasında kendilerini göstermemeleri için verilen öğüt.

şinin haz duymaması sağlanabilir mi? Haz doğrudan doğruya bedenin devinimlerine ve şişme-sertleşme mekanizmalarına bağlı olduğundan, böyle bir şey söz konusu değildir. Yine de Galenus, bu hazzın *aphrodisia* düzeninde bir aşırılık ilkesi olmasının engellenebileceğini düşünür. Önerdiği yöntem açıkça Stoacı bir nitelik taşır: Hazzın sadece edime eşlik eden bir şey olduğunu ve edimi yapmak için asla hazzın bir neden olarak kullanılmaması gerektiğini söyler. Daha önce de gördüğümüz gibi "hazzın iyi bir şey olduğu", Galenus için, hayvanlarda bulunmayan bir *doksa*'dır (bu da hayvanların davranışına doğal bir ölçülülük sağlar); buna karşılık, böylesi bir kanaate sahip olan insanlar, verdikleri haz dolayımıyla *aphrodisia*'ların peşinden koşma, onlara bağlanma ve onlara sürekli yeniden başvurma tehlikesini taşırlar.

Dolayısıyla aklı başında bir düzen açısından yapılması gereken şey, hazzın peşinden koşulan erek olarak görülmesinden kaçınmak, yani *aphrodisia*'lara hazzın çekiminden bağımsız olarak, sanki haz yokmuş gibi başvurmaktır. Aklın kendisine saptaması gereken tek erek, bedenin kendi arınma gereksinimleriyle bağlantılı olarak işaret ettiği erek olmalıdır. "Edepli ve bilge erkeklerin (*tous sophronas*), cinsel hazları bunlara bağlı olan zevk için değil de, gerçekte sanki hiçbir zevk yokmuş gibi, bir rahatsızlığı iyileştirmek için kullandıkları açıktır[279]." Galenus'un, Diogenes'in o ünlü hareketinden çıkardığı ders de budur: Filozof gelmesini söylediği fahişeyi bile beklemeden, kendisini rahatsız eden salgıdan kendi kendine kurtulmuştu; Galenus'a göre bunu yaparken "bu boşalmaya eşlik eden hazzın peşinden koşmadan" menisini dışarı atmak istiyordu.[280]

Bu arada, mastürbasyonun ve "yalnızlık hazları"nın bu tıbbi düzenlerde –genellikle Yunan ve Latinlerin cinsel etkinlik üzerine geliştirdikleri ahlâksal düşüncede olduğu gibi– oldukça üstü kapalı bir yere sahip olduğunu da anımsatalım. Mastürbasyona değinildiğinde –ki bu pek enderdir– genellikle bunun olumlu bir vurgusu vardır: bu, hem felsefi ders, hem de gerekli bir çare değeri taşıyan doğal bir yoksunluk davranışıdır. Diogenes'in, gülerek, insan içinde yaptığı hareketi övme biçimini aktaran Prusalı Dion'u düşünelim: Böylesi bir hareket, eğer zamanında yapılmış olsaydı Truva savaşını önleyecekti; bize bizzat doğanın balıklar örneğinde gösterdiği harekettir bu; yalnızca bize bağlı olduğuna ve bacağımızı kaşımak için hiç kimseye gereksinmediği-

279. Galenus, *Des lieux affectés* (*Etkilenen Organlar*), VI, 5; çev. Daremberg, C. II, s. 688.
280. *A.g.e.*, aynı sayfa.

mize göre aklı başında bir harekettir bu; üstelik bu hareketi tanrılar bize öğretmiştir: Özellikle de Hermes; ulaşılmaz Ekho'ya umarsızca âşık olan Pan'a bunun reçetesini vermiş; hareket daha sonra Pan tarafından çobanlara öğretilmiştir.[281] Bu, tutkuların ve gösterişin ötesinde, tamamen bağımsız bir biçimde sadece gereksinime karşılık veren, bizzat doğaya ait bir harekettir. Batı yazınında –Hıristiyan monarşizminden itibaren– mastürbasyon, imgelemin hülyaları ve tehlikeleriyle bir arada görülür; kendilerine tanınmış olan sınırları aşmak üzere, doğa dışında, bizzat insanların icat ettiği haz biçimidir. İ.S. ilk iki yüzyılda geçerli olan cinsten, cinsel etkinliği bedenin birincil gereksinimlerine en-
416 deksleme kaygısı taşıyan bir tıbbi ahlâk açısından, tek başına boşalma hareketi, arzunun, hayallerin ve hazzın gereksizliğinin tamamen çıplak, açık biçimini oluşturur.

***

1. Cinsel etkinliğe ilişkin bu düzenler ne denli titiz ve karmaşık olurlarsa olsunlar, onların görece önemlerini abartmamak gerekir. Bunlara ayrılan yer, diğer düzenleme ve perhizlerinkine –özellikle de besin ve beslenme düzenine ilişkin olanlarınkine– oranla kısıtlıdır. Oribasios V. yüzyılda büyük tıbbi metinler kitabını hazırladığında, farklı besinlerin nitelikleri, sakıncaları, tehlike ve erdemlerine, bir de bunların hangi koşullarda alınması ya da alınmaması gerektiğine dört kitap ayırmıştır. Cinsel düzenlemeye ilişkin olaraksa, biri Rufus'a, diğeri de Galenus'a ait iki metinden alıntı yaparak, yalnızca iki paragraf ayırmıştır. Bu kısıtlamanın özellikle de Oribasios ve dönemine özgü bir niteliği dile getirdiği düşünülebilir; ancak beslenme perhizi bilgisine cinsel perhize oranla çok daha fazla yer ayırma, antik Yunan ve Roma tıbbının ortak bir noktasıdır. Bu tıp açısından önemli olan yemek ve içmektir. Cinsel kaygının besin kaygısıyla belli bir dengeye oturması için, başlı başına bir evrim gerekmiştir ve bu durum ancak Hıristiyan keşişliğinde duyarlı bir hal alacaktır; bununla birlikte, gıda perhizleri ve oruçlar, uzun süre temel niteliklerini sürdürecektir. Cinsellik ve cinsel düzen kaygısının anlamlı bir biçimde besinsel düzenlemelerin önüne geçmesi ise, Avrupa toplumlarının ahlâk tarihi açısından çok önemli bir an oluşturacaktır. Ne olursa olsun, Roma döneminde, cinsel hazların düzeni, görece kısıtlı bir ortamda, büyük gıda perhiziyle yakın bir konumdadır;

281. Prusalı Dion, *Discours* (*Söylevler*), VI, 19–20.

tıpkı ahlâksal düşünce ve toplumsal geleneklerde bu hazların içme ve yeme hevesiyle bir arada düşünülmesi gibi... Oburluğun, sarhoşluğun ve aşkın ortak uzamı olan şölen bunun doğrudan örneğidir; bunu tersi bir yönden doğrulayan da, yiyeceğin hep ölçülü, sarhoşluğun gerçeğin algılanabildiği bir düzeyde, aşkın da aklı başında söylemlerin konusu olduğu felsefi şölendir.

2. Bu tıbbi düzenlerde, cinsel edimin bir anlamda "marazileştirildiği" [*pathologisation*] görülür. Yine de bir şeyi doğru kavramak gerekir: Burada söz konusu olan, çok daha sonraları Batı toplumunda cinsel davranışın marazi sapmalar taşıyabileceği kabul gördükten sonra ortaya çıkan cinsten bir marazileştirilme değildir. Çünkü o zaman, cinsel 417
edim, normal ve marazi biçimleri, kendine özgü patolojisi, nedenbili- F27
mi –belki de tedavisi– olan bir alan olarak düzenlenecektir. Yunan-Roma tıbbı başka bir biçimde davranır; bu tıp, cinsel edimi, organizmanın, değişimlerinden her an etkilenebileceği ve bozulabileceği, bir de bunun tam tersi bir yönde, yakın ya da uzak çeşitli hastalıkları bedene sokabileceği bir alanda konumlandırır.

Marazileştirmeden iki anlamda söz edilebilir. Bunun nedeni, düzen bozucu etkilerin yalnızca cinselliğin kullanımındaki aşırılığa değil, aynı zamanda da sürecin doğasına –organizmada yarattığı sarfiyat, sarsıntı ve altüst olmalara– bağlı olmasıdır. Esas neden ise, bu tıbbi çözümlemelerin, yalnızca şiddeti nedeniyle ürkütücü olan bir etkinlik ve bir enerji olarak cinsel edimin tasarımlarını tersine çevirmeleridir. Çözümlemeler, cinsel edimi öznenin edilgen bir biçimde bedenin mekanizmaları ve ruhun hareketleri tarafından alınıp götürüldüğü bir süreç olarak betimler; kişi, salt doğanın gereksinimlerine tam bir uyarlama aracılığıyla denetimini yeniden oluşturmalıdır. Bu *chresis aphrodision* tıbbının, cinsel davranışın "patolojik" biçimlerini belirlemeye çalışmadığını kavramak gerekir. Bu tıbbın asıl yaptığı, cinsel edimlerin kökeninde bir edilgenlik öğesi olduğunu ortaya çıkarmak olmuştur. Ve bu edilgenlik öğesi, *pathos* sözcüğünün ikili anlamı uyarınca, aynı zamanda bir hastalık kaynağıdır. Cinsel edim bir hastalık değildir, ancak olabilecek hastalıklara sürekli bir ortam oluşturur.

3. Böylesi bir tıp, cinsel etkinliğe aşırı derecede dikkat edilmesini gerektirir. Ancak bu dikkat, bu etkinliğin kökeni ve oluşu konusunda herhangi bir şeyi ifşa etme sonucunu doğurmaz; özne için söz konusu olan, kendisini cinsel edime götüren özgül arzuların, hareketlerin, yaptığı tercihlerin, bulunduğu edim biçimlerinin ya da aldığı haz türlerinin

neler olduğunu tam olarak bilmek değildir. Gösterilmesi istenen ilgi, kişinin cinsel etkinliğini tabi kılmak durumunda olduğu kuralları sürekli biçimde aklında bulundurmasına ilişkindir. Kişi kendisindeki arzunun karanlık yolunu keşfetmek durumunda değildir; onun yapması gereken, haz edimlerini tehlikesiz ve hasarsız olarak uygun biçimde yerine getirmek için bir araya getirilmesi gereken çok sayıda ve karmaşık koşulu kabul etmektir. Kendi kendisine karşı bir "hakikat" söylemi edinmelidir; ancak bu söylemin işlevi, özneye kendisi hakkındaki hakikati söylemek değil, cinsel edimlerin doğal durumda nasıl olduğuna bakarak, ona doğaya en doğru ve en katı biçimde uyabilmek için
418 bunlara nasıl başvurması gerektiğini öğretmektir. G. Canguilhem, Aristoteles'e göre "iyileşme nedeni"nin "sağlığın tıbbi etkinlikteki biçimi" olduğunu, "hastayı iyileştirenin" doktor değil "sağlık" olduğunu, nitekim "teknik bir üretimin sorumluluğunun sanatkâra değil sanata...; Sanat'a, yani doğal bir *logos*'un muhakeme yürütücü nitelikte olmayan erekliliğine"[282] ait olduğunu söylüyordu. Aynı doğrultuda, *aphrodisia*'lar düzeninin, yani tıp tarafından bunların dağılımına ilişkin olarak önerilen düzenin de, bunların doğalarının düşüncede mevcut olan biçimi, yani tutumun içinde onun sürekli reçetesi gibi var olan hakikatinden başka bir şey olmadığı söylenebilir.

4. Bu perhiz öğütleriyle daha sonraları Hıristiyan ahlâkı ve tıp düşüncesinde karşılaşabileceğimiz ilkeler arasında pek çok benzerlik vardır: Tasarrufu amaçlayan sıkı bir düzen ilkesi, cinsel tutumdaki bir bozulma nedeniyle ortaya çıkabilecek olan bireysel ya da kolektif rahatsızlıklardan duyulan korku, arzuların sıkı biçimde denetlenmesinin, hayallerle mücadelenin ve cinsel ilişkilerin ereği niteliğindeki hazzın bir anlamda ortadan kalkmasının gerekliliği bunlardan bazılarıdır. Bunlar birbirlerinden çok uzak benzerlikler değildir. Birtakım süreklilikler saptanabilir. Bu sürekliliklerin kimileri felsefe öğretilerinin dolayımından geçer: Hazzın bir erek olmamasının gerekliliği Hıristiyanlığa, hekimlerden çok filozoflar aracılığıyla aktarılmıştır. Ancak doğrudan süreklilikler de vardır; Ancyralı Basileios'un bekârete ilişkin kitabı –ayrıca yazarın hekim olduğu söylenir– görünürde tıbbi saptamalara dayanır. Augustinus, Julianus'la polemiğinde Soranus'tan yararlanır. XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyılın ilk yarısında, yani cinsel patolojinin yeni ve büyük bir gelişiminin yaşadığı dönemde, Latin ve Yunan tıbbına açıkça göndermeler olduğu da unutulmamalıdır.

---

282. G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences* (*Bilim Tarihi ve Felsefesi Araştırmaları*), s. 337-338.

Yalnızca bu ortak noktalardan hareketle bile, Hıristiyanlığa, hatta modern Batı'ya atfedilen cinsel ahlâkın, en azından kimi temel ilkeleri açısından, henüz Yunan-Roma kültürünün doruğunda olduğu dönemde yerleşmiş olduğu izlenimini edinebiliriz. Ancak böyle düşünürsek, kendilik ilişkisi türüne, dolayısıyla da bu ilkelerin öznenin kendine ilişkin olarak geliştirdiği deneyimle bütünleşmesine ilişkin çok temel farklılıkları dikkate almamış oluruz.

*

Bu bölümde Jackie Pigeaud'nun *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique* (Paris, Les Belles Lettres, 1981) (*Ruhun Hastalığı. Antik Tıbbi-Felsefi Gelenekte Ruh ile Beden İlişkisinin İncelenmesi*) adlı yapıtından da yararlandım.

V
Kadın

Evliliği konu alan büyük klasik yapıtlar –Ksenophon'un *İktisat Üstüne*'si, Platon'un *Devlet* ya da *Kanunlar*'ı, *Politika, Nikomakhos'a Etik* ve Pseudo-Aristoteles metni *İktisat Üstüne*– evlilik bağlarını geniş bir çerçevede, yani var kalması ve refahı için gereken yasa ve görenekleriyle site ve kendilik bakımını ya da zenginleşmesini sağlayan düzeniyle hane yaşamı bağlamında ele alırlar. Evliliğin yurttaşlık ya da aileye ilişkin yararlarla bağlantılandırıldığına bakarak, kendi içinde önem taşımayan ve ancak devletlere ya da ailelere yararlı bir soy sağlama değerine sahip olan bir bağ olarak görüldüğü sonucuna varılmamalıdır. Ksenophon, İsokrates, Platon ya da Aristoteles'in evlilik yaşamı içinde iyi davranışlar sergilemeleri için eşlere nasıl ısrarlı ilkeler dayattıklarını gördük; yasal eşin [karının] sahip olması gereken ayrıca-

lık, ona karşı edinilmesi gereken adil tutum, kendisine örnek sunmak ve eğitmek için gösterilen titizlik: Bunların tümü, salt üreme işlevlerinin iyice ötesinde bir ilişki türünü çağrıştırır. Ancak evlilik, özellikle de evli erkek, bir aile reisi, onurlu bir yurttaş ya da diğer insanlar üzerinde hem siyasal hem de ahlâksal iktidara sahip olan bir kimse olduğu takdirde, özgül bir davranış stili gerektirir; bu evli olma sanatında, bilge, ölçülü ve adil erkeğin davranışına özgül stilini verecek olan da gerekli görülen kendilik denetimidir.

Evlilikte davranış etiği, İ.Ö. ikinci yüzyılla İ.S. ikinci yüzyıl arasında, yani evlilik pratiğinde belli bir değişimin gözlendiği o dönem boyunca sıralanan bir dizi metinde oldukça farklı bir görüntüde ortaya çıkar. Bu bağlamda, örneğin, uzun süre Pseudo-Aristoteles metni *İktisat Üstüne*'nin son bölümü olarak görülen bir metnin Latince çevirisi olan Antipatros'un *Peri Gamou*'sunu, Musonius'un evliliğe ilişkin çeşitli metinlerini, Plutarkhos'un *Evlilik İlkeleri* ve *Aşk Üzerine Diyalog*'unu, Hierokles'in evlilik kitabını, tabii bir de Seneca'da, Epiktetos'ta ya da kimi Pythagorasçı metinlerde yer alan bazı ipuçlarını sayabiliriz.[283]

Evliliğin bu dönemde daha büyük bir ısrarla üzerinde durulan ve geçmiştekinden çok daha fazla tartışılan bir sorun haline geldiği söylenebilir mi? Evlilik yaşamının seçiminin ve bu yaşamda gerektiği biçimde davranma biçiminin bu dönemde daha fazla kaygı uyandırdığı ve bunların çok daha büyük bir titizlikle sorunsallaştırıldığı varsayılabilir mi? Bu sorulara nicel terimlerle bir yanıt vermek mümkün değildir. Buna karşılık, evlilik yaşamını iyi sürdürme sanatının birçok önemli metinde oldukça yeni bir tarzda düşünülmüş olduğu anlaşılabilir. Bu yeniliklerden birincisi, evlilik yaşamı sanatının, haneyi, hanenin yönetilmesini, çocukların doğumunu ve yetiştirilmesini ilgilendirmeyi sürdürmekle birlikte, bu bütün içinde yeni bir öğeye, yani iki eş arasındaki bağıntıya, onları birleştirebilen ilişkiye, onların birbirlerine karşı davranışlarına giderek daha çok önem vermesidir. Ve bu bağıntı, önemini ev sahibinin yaşamının diğer gerekliliklerinden alacağına, tersine diğerlerinin çevresinde düzenlendiği, içinden çıktığı ve güçlerini kendisinden aldığı ilk ve temel öğeyi oluşturacaktır. Kısacası evlilikte davranış sanatı, bir yönetim tekniğinden çok bir bireysel bağ biçimiyle tanımlanır. İkinci yenilik, evli bir erkeğin davranışındaki ölçülülük ilkesinin, başkaları üzerindeki egemenlikten çok karşılıklılık görevleri dahilinde konumlanması, daha doğrusu kişinin kendi üzerindeki egemen-

283. H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* (*Helenistik Çağın Pythagorasçı Yazılarına Giriş*) ve *The Pythagorean texts of the Hellenistic Period* (*Helenistik Çağın Pythagorasçı Metinleri*).

liğin giderek başkalarına karşı görevlerin uygulanımında, özellikle de eşe karşı belli bir saygıda ortaya çıkması olacaktır. Burada ben kaygısının artışı, "öteki"nin değer kazanmasıyla bir arada yer alır; cinsel "sadakat" sorununu dile getirmek için kimi zaman kullanılan yeni ifade de bu değişikliğin göstergesidir. Son olarak da burada en fazla önem taşıyan şu noktayı belirtmemiz gerekir: Bağ ve simetri biçimi dahilinde ortaya çıkan bu evlilik sanatı, eşler arasındaki cinsel ilişki sorunlarına görece büyük bir yer verir; bu sorunlar hep üstü kapalı ve imalı biçimde dile gelir; ancak, yine de Plutarkhos gibi kimi yazarlarda eşlere yönelik olarak, haz ilişkileri dahilinde belli bir davranış ve tutum yöntemi tanımlama kaygısı gözlenir; üremeye gösterilen ilgi, burada aşka,

sevgiye, anlaşmaya ve karşılıklı sempatiye ilişkin başka imlemler ve değerlerle birleşir.

Bir kez daha anımsatmak gerekirse, burada böylesi davranış ya da duyguların klasik çağda bilinmediğini ve sonradan ortaya çıktığını iddia etmiyoruz: Bu türden değişiklikleri saptamak, bambaşka bir belgesel araştırma ve çok farklı çözümlemeler gerektirir. Ancak elimizdeki metinlere inanacak olursak, bu tutumların, bu davranış biçimlerinin, bu eylem ve duygu türlerinin, o dönemde sorunsallaşma temalarına, felsefi tartışma konularına ve düşünülmüş bir davranış sanatının öğelerine dönüştüğü ortaya çıkmaktadır.[284] Evliliğin yönetimine ilişkin geleneksel ilkelerden ikili bir yaşam stili ortaya çıkar: Bu, hem bir evlilik bağı sanatında, hem bir cinsel tekel öğretisinde, son olarak da paylaşılan hazlara ilişkin bir estetikte kendini belli eder.

A. EVLİLİK BAĞI

Evliliğe ilişkin bu düşüncelerin pek çoğundan, özellikle de, İ.S. ilk iki yüzyıla ait Stoacıların metinlerinden hareketle eşler arasındaki ilişkiye dair bir modelin geliştiği görülür. Söz konusu olan evliliğe o güne değin görülmemiş kurumsal biçimler dayatmak ya da onu farklı bir meşruiyet çerçevesine oturtmak değildir. Ancak geleneksel yapıları tartışmadan, karı ile koca arasında klasik metinlerde önerilenden oldukça değişik bir ortak yaşam biçimi, bir ilişki yöntemi ve bir birlikte yaşama tarzı tanımlanmaya çalışılır. Biraz fazlaca şemalaştırma ve bir miktar çağaşımsal [anakronik] bir söz dağarı kullanma pahasına, evliliğin artık yalnızca hane idaresinde rollerin tamamlayıcılığını tanımlayan

284. M. Meslin, *L'homme romain, des origines au Ier siècle de notre ère* (*Kökenlerinden I. yüzyıla Romalı İnsan*), s. 143-163.

bir "evlilik biçimi" olarak, aynı zamanda da (ve daha güçlü bir biçimde) erkekle kadın arasındaki bir "evlilik bağı" ve kişisel ilişki olarak düşünüldüğü söylenebilir. Bu evli yaşama sanatı, biçimi açısından *ikili,* değeri açısından *evrensel* ve yoğunluğu ile gücü açısından da *özgül* bir ilişkiyi tanımlar.

1. *İkili bir ilişki.* "Doğaya uygun olan (*kata phusin*) bir şey varsa o da evlenmektir" der Musonius Rufus.[285] Hierokles de evlilik üzerine geliştirdiği söylevin olabilecek en gerekli şey olduğunu açıklayabilmek için, türümüzü böyle bir birliktelik biçimine itenin doğa olduğunu ileri sürer.[286]

Bu ilkelerin yaptığı, tamamen geleneksel bir öğretiyi yeniden ele almaktan ibaretti. Her ne kadar kimi felsefe ekolleri, özellikle de Kinikler tarafından karşı çıkılsa da, evliliğin doğallığı çoğunlukla bir dizi nedene dayandırılmıştı: Üreme için erkekle dişinin zorunlu olarak karşılaşması; soyun eğitimini sağlayabilmek için bu birleşmenin istikrarlı bir ilişki olarak sürdürülmesinin gereği; ikili yaşamın gerektirdiği hizmet ve yükümlülüklerle beraber böyle bir yaşamın sağlayabileceği kolaylık ve hoşluklar; ve sitenin temel öğesi olarak ailenin oluşturulması. Bu işlevlerin ilkinden hareketle, erkekle kadının birliği tüm hayvanlarda ortak olan bir ilkeye bağlanıyordu; bu birlik, diğer ilkeler yoluyla da, genel olarak, özgün bir biçimde insani ve akla uygun olarak değerlendirilen bir yaşamın biçimlerini belirtiyordu.

Evliliğin üreme ve yaşam birlikteliğine ilişkin ikili katkısıyla doğal bir şey olduğuna ilişkin klasik tema İmparatorluk dönemi Stoacıları tarafından yeniden ele alınmış, ancak anlamlı bir biçimde değiştirilmiştir.

Önce Musonius'u ele alalım. Musonius'un ifadelerinde "üreme" amacına ve "birliktelik" ereğine yüklenen vurgunun belli ölçüde yer değiştirdiği görülebilir. *Evliliğin Amacı Üstüne* kitabında yer alan bir bölüm bu bakımdan açıklayıcıdır.[287] Yazar, başta evliliğin iki amacı olduğunu belirtir: Bunlardan biri sahip olunacak bir soy, diğeri ise paylaşılacak bir yaşamdır. Ancak Musonius, hemen ardından üremenin önemli bir şey olabileceğini, ama tek başına evliliği doğrulayamayacağını ekler. Kinikler tarafından sıkça yöneltilen bir noktaya değinerek, insanların da, eğer yalnızca soy sahibi olmaları söz konusu olsaydı,

285. Musonius Rufus, *Reliquiae,* Hense yay., XIV, s. 71. Bkz. C.Lutz, "Musonius Rufus", *Yale Classical Studies,* C.X, 1947, s. 87-100.
286. Hierokles, *Peri gamou,* Stobaios'un *Florilège*'inin içinde, 21. 17.
287. Musonius Rufus, *Reliquiae,* XIII A. s. 67-68.

hayvanlar gibi yapacaklarını, yani birleşip sonra da hemen ayrılacaklarını anımsatır. Eğer insanlar böyle yapmıyorlarsa, bunun nedeni onlar açısından temel olanın birliktelik olmasıdır: Birliktelik, kişilerin karşılıklı birbirlerine baktığı, özen gösterdiği, birbirlerine karşı ilgi ve dikkat konusunda rekabete girdiği ve eşlerin, bir koşumun her biri ayrı tarafa baktığı takdirde ilerleyemeyecek olan iki atı olarak görüldüğü bir yaşam yoldaşlığıdır. Musonius'un soy amacından çok yardımlaşma ilişkilerine öncelik verdiğini söylemek doğru olmaz. Ancak bu amaçların ikisi de tek bir biçimde, yani ortak yaşam biçiminde ele alınmalıdır; insanların birbirlerine gösterdiği ilgi ve birlikte yetiştirilecek olan çocuklar [soy], bu temel biçimin iki veçhesidir.

Musonius kitabının bir başka bölümünde bu birliktelik biçiminin doğa tarafından her bir bireye nasıl atfedildiğini belirtir. *Felsefenin Engeli Olarak Evliliğe Dair*[288] adlı kitabı, insan türünde, erkek ve kadınların ilk başta paylaştırılmış olmasına değinir. Musonius, iki cinsi ayırdıktan sonra yaradanın bunları birbirine yaklaştırmak istediği üzerine düşünür. Ancak, der Musonius, yaradan, bu iki cinsi, her birine "şiddetli bir arzu" vererek, hem "birleşme" hem de "birliktelik" (*homilia* ve *koinonia*) arzusu vererek yakınlaştırmıştır. Bu iki terimin ilkinin cinsel ilişkiye, ikincisinin ise yaşam birliğine gönderme yaptığı görülür. Dolayısıyla, anlaşılması gereken, insanda temel ve kökenden gelen bir arzunun var olduğu ve bu arzunun hem fiziksel yakınlaşmayı hem de yaşamın paylaşımını kapsadığıdır. Bu savın iki sonucu vardır: Arzunun o aşırı şiddeti yalnızca cinslerin birleşimine götüren harekete değil, aynı zamanda da yaşamların paylaşımına eğilim gösteren harekete ilişkindir; tersinden ele alınacak olduğunda da, cinsler arasındaki ilişki, çıkar, sevgi ve ruhların birlikteliği aracılığıyla iki bireyi birbirine bağlayan ilişkilerle aynı rasyonel düzeye aittir. İnsanları yaşamların birleşmesine de, bedenlerin çiftleşmesine de eşit güçle iten şey aynı doğal eğilimdir ve aynı türden bir rasyonalitedir.

Dolayısıyla Musonius açısından evlilik, biri fiziksel ve cinsel, diğeri ise akla ilişkin ve toplumsal olan iki ayrışık eğilimin kesişme noktasında bulunduğundan dolayı temellendirilmez. Doğrudan doğruya kişileri temel erek olarak kendisine ve kendisi aracılığıyla da iki içkin etkisine, yani ortak bir soyun kurulması ve yaşam arkadaşlığına yönlendiren ilkel ve tek bir eğilimin içinde kök salmıştır evlilik. Musonius'un hiçbir şeyin evlilikten daha "arzu edilebilir" (*prosphilesteron*) olmadığını söyleyebilmiş olması anlaşılır bir şeydir. Evliliğin doğallığı yalnızca pratiğinden çıkarılabilecek sonuçlardan kaynaklanmaz; doğallık,

288. Musonius Rufus, *Reliquiae,* XIV, s. 70–71.

kökeni itibarıyla evliliği istenen bir amaç olarak oluşturan bir eğilimin varlığıyla birlikte dile gelir.

Benzer bir biçimde Hierokles de evliliği insanın bir anlamda "ikili" doğasıyla temellendirir. Ona göre insanlar "evliliğe yatkın" (*sunduastikoi*)[289] hayvanlardır. Bu kavram doğacılarda mevcuttur: Doğacılar, hayvanları, sürü halinde yaşayanlar (*sunagelastikoi*'ler) ve çift olarak yaşayanlar (*sunduastikoi*'ler) olarak ayrıştırırlar. Nitekim Platon da *Kanunlar*'ın bir yerinde bu ayrıma değinmiştir: İnsanlara, sürü halinde yaşadıkları sürece ilişkide bulunmayan, ancak aşk mevsimi geldiğinde çift halini alıp "evliliğe yatkın" hayvanlara dönüşen hayvanları örnek almalarını öğütler. Aristoteles de *Politika*'da hem efendiyle köle ilişkisini, hem de eşlerin birbiriyle ilişkisini belirtmek için insanın "iki kişi bir arada olma" özelliğine değinir.[290]

Hierokles bu kavramı farklı amaçlarla kullanarak onu yalnızca evlilik ilişkisiyle bağlantılandırır; böylece evlilik ilişkisi kökenine ve doğallığının temeline kavuşur. Hierokles'e göre insan, yaradılışı gereği ikilidir; kendisine hem bir soy kazandıran, hem de yaşamını bir eşle geçirmesini sağlayan bir bağıntı çerçevesinde iki kişi yaşayacak biçimde yaratılmıştır. Tıpkı Musonius gibi Hierokles'e göre de doğa yalnızca evliliğe yer açmakla kalmaz, öncelikli bir eğilim aracılığıyla bireyleri evliliğe kışkırtır ve herkesi olduğu gibi bilge kişiyi de evliliğe iter. Kişiyi evliliğe iten hareket dahilinde doğayla akıl çakışır. Ne var ki, Hierokles, insanın, kendisini çift halinde yaşamaya iten "iki kişi bir arada olma" özelliğiyle, sürü halinde yaşamaya iten "çok kişi bir arada olma" özelliğini sanki birbiriyle uyuşmayan iki olanakmış gibi, birbirinin karşıtı olarak sunmaz. İnsanlar hem çift halinde, hem de bir çoğulluk içinde yaşamak için vardırlar. İnsan aynı zamanda hem evliliğe yatkın, hem de toplumsaldır: İkili ilişki ve çoğul ilişki birbirine bağlıdır. Hierokles, bir sitenin, o sitenin öğelerini teşkil eden hanelerden oluştuğunu söyler; ancak bu hanelerin her birinde hem ilkeyi hem de tamamlanmayı oluşturan şey çifttir; öyle ki, bir hane ancak çiftin çevresinde düzenlenmişse tamdır. Böylece evliliksel ikilik insan yaşamı boyunca ve bu yaşamın her alanında karşımıza çıkar: Doğanın kendisine verdiği kökensel oluşumda; aklın bir yaratımı olarak insana dayatılan görevlerde; onu, parçasını oluşturduğu insan topluluğuna bağlayan toplumsal yaşam biçiminde. Bir hayvan olarak, akıl sahibi bir canlı olarak ve aklıyla insan türüne bağlanmış olan bir birey olarak insan,

---

289. Hierokles, Stobaios'un *Florilège*'si içinde, 22.

290. Aristoteles, *Politique* (*Politika*), I, 2, 1252 a. *Nikhomakhos*'a *Etik*'te (VIII, 12), aynı sözcüğü karıkocanın ilişkisi için de kullanır.

her koşulda evliliksel bir varlıktır.

2. *Evrensel bir ilişki.* Evlenmenin gerekliliği, uzun zaman yaşam tarzlarına ilişkin düşüncelerde tartışma konusu olmuştur. Evliliğin avantajları ve dezavantajları, meşru bir karıya sahip olmanın ve onun sayesinde onurlu bir soy edinmenin yararı, buna karşılık kişinin karısına tahammül etmesi, çocuklarını gözetmesi, onların gereksinimlerini karşılaması ve kimi zaman onların hastalıklarına ya da ölümlerine göğüs germesi durumunda ortaya çıkan kaygı ve rahatsızlıklar... Bunlar kimi zaman ciddi, kimi zamansa alaycı olan, ama her zaman tekrar niteliği taşıyan bir tartışmanın eskimez temalarını oluşturmuştur. Bu temaların yankıları antikçağın çok geç döneminde kendini duyuracaktır. Epiktetos ve İskenderiyeli Clemens, kendisine atfedilen *Aşklar*'ın yazarı Lukianos ya da *Ei gameteon* adlı denemesiyle Libanios, yüzyıllar boyu yenilenmemiş bu gerekçelendirmeden yararlanırlar. Epikurosçular ve Kinikler ilkesel olarak evliliğe karşıydılar. Stoacılar ise anlaşıldığı kadarıyla tam tersine en başından evlilik yanlısıydı.[291] Her halükârda, insanın evlenmesinin uygun olduğu savı, Stoacılıkta çok yaygınlaşmış ve bu ekolün bireysel ve toplumsal ahlâkının tamamen ayırıcı bir niteliği olmuştur. Ancak ahlâk tarihi açısından Stoacıların konumunun önemi, bu konumun evliliğe avantajlarından dolayı ve dezavantajlarına rağmen duyulan basit bir tercih olarak dile gelmemesidir; Musonius, Epiktetos ya da Hierokles'e göre evlenmek bir tür "daha iyi olmak"la bağlantılı değildir, bir görevdir. Evlilik bağı evrensel bir kuraldır. Bu genel ilke iki tür düşünüme dayanır. Evlenmenin zorunluluğu, her şeyden önce, Stoacılar açısından evliliğin doğa tarafından istenmesi ve insanın (hem doğal hem de akla uygun olmasının yanı sıra) herkeste aynı olan bir itki tarafından evlenmeye yönlendirilmesi ilkesinin doğrudan bir sonucudur. Ancak bu zorunluluk, insanın, kendisini bir topluluğun [cemaatin] üyesi ve insan türünün bir parçası olarak gördüğü andan itibaren kaçınamayacağı görevler ve yükümlülükler bütününün bir öğesi olarak da söz konusudur: Evlilik, sayesinde bir kişinin kendi özgül yaşamının herkes için değer kazandığı o görevlerden biridir.

Epiktetos'un bir Epikurosçuyla yaptığı tartışma, evliliğin doğaya uygun yaşamak isteyen her insan için evrensel bir görev ve kendisini çevreleyen kişilere ve genel olarak insanlığa yararlı bir yaşam sürme yanlısı her birey için de bir işlev olarak kabulüne işaret eder. III. kitabın 7. sohbetinde Epiktetos'u yadsıyan kişi Epikurosçu eşraftan biri-

291. Diogenes Laertios, *Vie des philosophes* (*Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üzerine*), VII, I, 121.

dir; kamu görevi ve yükümlülükleri vardır; "sitelerin denetçisi"dir; ancak felsefi ilkelerinden ötürü evliliği reddeder. Epiktetos buna karşı üç gerekçeyle yanıt verir. Birincisi dolaysız yararlılığa ve evlilikten vazgeçmenin evrenselleştirilmesinin olanaksızlığına ilişkindir: Eğer herkes evlenmeyi reddederse neler olur? Yurttaşlar nereden gelir? Bu yurttaşları kim yetiştirir? Ergenlik çağındaki oğlanları kim gözetir? *Gymnasium*'ları kim yönetir? Hatta bu çocukların eğitimi nasıl olur?"[292] İkinci gerekçe hiçbir insanın kaçamayacağı toplumsal yükümlülüklere ilişkindir ve evlilik de, siyasal yaşam, din ve aileye ilişkin görevlerin yanı sıra bu yükümlülüklerin bir parçasıdır: "İnsan yurttaşlık rolünü yerine getirmeli, evlenmeli, çocuk sahibi olmalı, Tanrı'yı kutsamalı, ana babasına bakmalı."[293] Sonuncu, yani üçüncü gerekçe ise, aklın insanın uymasını buyurduğu bir tutumun doğallığına ilişkindir. "Arzu, coşkumuzu kışkırtmak ve bizi doğaya uygun edimlerin içinde tutmak için, tıpkı bir siyaset adamı, bir hizmetçi gibi bu görevlere bağımlıdır."[294]

Görüldüğü üzere, kişinin evlenmek durumunda olması, evliliğin avantajları ile sıkıntıları arasındaki karşılaştırmadan tamamen ayrı tutulur; doğaya uygun ve herkes için yararlı olduğundan dolayı "evrensel" bir niteliğe bürünen bir yaşam tarzının herkes tarafından seçilmesi yönündeki bir zorunluluktur bu. Evlilik, insanı, doğal ve insan türünün bir üyesi olduğundan dolayı kendisine bağlar. Epiktetos, Epikurosçu muhatabına giderayak bunu söyler: Zeus'un yasakladığı şey yapılmamalıdır, aksi takdirde "bir cezaya çarptırılır, zarara uğrarsın. –Hangi zarar?– Görevini yapmamış olma zararı, başka bir şey değil. Kendi içindeki sadık, saygın, ılımlı insanı yok edersin. Bunlardan daha önemli zararlar aramana gerek yok."[295]

Bununla birlikte evlilik, Stoacıların *proegoumena*, yani tercih edilecek şeyler biçiminde sınıflandırdıkları tüm tutumlar gibidir. Evliliğin zorunlu olmadığı koşullar ortaya çıkabilir. Hierokles'in söylediği de budur: "Evlenmek tercih edilmesi gereken bir şeydir (*proegoumenon*); dolayısıyla herhangi bir koşul buna karşı durmadığı takdirde bizim için bir zorunluluktur."[296] Stoacılarla Epikurosçular arasındaki fark tam da bu noktada, yani evlenme zorunluluğuyla konjonktür arasındaki bu ilişkide ortaya çıkar: Epikurosçulara göre bu birleşme biçimini tercih

---

292. Epiktetos, *Entretiens* (*Düşünceler ve Sohbetler*/Sohbetler bölümü), III, 7, 19-20.
293. *A.g.e.*, 26.
294. *A.g.e.*, 28.
295. *A.g.e.*, 36.
296. Hierokles, Stobaios'un *Florilège*'inde, 22.

edilir kılan bir neden olmadıkça hiç kimse evlenmekle yükümlü değildir; Stoacılara göreyse insanın ilkesel olarak kaçınamayacağı bir zorunluluğu ancak özel koşullar askıya alabilir.

Bu koşullardan biri uzun zaman tartışma konusu olmuştur: Felsefi yaşam tercihi. Filozofun evliliğinin klasikçağdan beri bir tartışma konusu teşkil etmiş olması birçok nedenle açıklanabilir: Bu tür bir yaşamın diğer yaşam biçimlerine göre ayrışıklığı [*hétérogénéité*]; ya da filozofun amacı (kendi ruhuna özen gösterme, tinsel huzur arayışı) ile geleneksel olarak evlilik yaşamının çalkantı ve sorunları olarak betimlenen şeyin uyuşmazlığı. Kısacası, felsefi yaşamın özniteliksel stiliyle, esas olarak beraberinde getirdiği yükümlülüklerle tanımlanan bir evli-
428 liğin gerektirdiklerini bağdaştırmak zor görünür. Bununla birlikte, iki önemli metin, yalnızca zorluğu çözmek için değil, aynı zamanda da bizatihi sorunun verilerini ortaya dökmek için bambaşka bir yönteme işaret eder.

Bu metinlerden ilk önce yazılmış olanının yazarı Musonius'tur. Yazar evlilik yaşamıyla felsefi yaşamın pratik uyuşmazlığı sorununu tersine çevirir ve bunun yerine her ikisi arasındaki temel bir bağın mevcut olduğunu ortaya koyar.[297] Kim filozof olmak istiyorsa evlenmelidir, der. Böyle yapmak zorundadır, çünkü felsefenin birincil işlevi insana doğaya uygun olarak ve bu doğadan gelen tüm görevleri yerine getirerek yaşama olanağı sağlamasıdır; böylece doğaya uygun olacak şekilde insana yakışanı "efendi ve kılavuz" olarak kabul eder. Üstelik filozofun bunu yapma zorunluluğu herhangi birininkinden daha fazladır; çünkü filozofun rolü yalnızca akla göre yaşamak değildir; filozof, tüm diğer insanlar için bu aklı başında yaşamın bir örneği ve kişileri o yaşama yönlendiren bir kılavuz olmak zorundadır. Filozof, öğüt verdiği, kılavuzluk ettiği kişilerden eksik olamaz. Evlilikten kaçınırsa, akla uyarak ve doğayı izleyerek, kendileri ve başkaları için duydukları kaygı nedeniyle evlilik yaşamını uygulayanlardan daha aşağı bir konuma düşmüş olur. Evlilik yaşamı, felsefeyle uyuşmazlık şöyle dursun, felsefe için iki katı zorunluluk oluşturur: Kişinin kendisi açısından yaşamına evrensel olarak bir biçim vermesi, başkaları açısından da onlara bir yaşam modeli sunması söz konusudur.

Bu çözümlemenin karşısına, Epiktetos'un, felsefe yapma mesleğini icra eden, yani herkesin eğitbilimcisi, doğrunun meşalecisi, insanlar nezdinde Zeus'un elçisi olan, insanlara seslenmek ve onları yaşam tarzlarından dolayı eleştirmek için sahneye çıkan ideal Kinik'in portresini çizerken getirdiği çözümlemeyi çıkarma eğiliminde olabiliriz.

---

297. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, s. 70.

Bu kişinin "ne giysisi ne barınağı, ne yuvası", "ne kölesi ne vatanı" "ne de geliri" olabilir. "Karısı ve çocuğu da" olamaz; tek sahip olacağı "yalnızca yer ve gök, bir de eski hırka"dır."[298] Nitekim Epiktetos, evlilik ve evliliğin sakıncalarına ilişkin bilinen bir tablo çizer. Bu tablo, ilk dile gelişinde, ruhu rahatsız eden ve düşünceyi yolundan çeviren "evlilik sıkıntıları"na oldukça uygundur; insan evli olduğunda "özel görevler"le yükümlüdür: Tencerenin kaynamasını sağlamak, çocukları okula götürmek, kayınpederine yardım etmek, karısına yün, yağ, döşek, bardak bulmak zorundadır.[299] Karşımızdaki, ilk bakışta, bilge kişiye yük olan ve onun kendisiyle ilgilenmesini engelleyen zorunlulukların uzun listesinden başka bir şey değildir. Ancak, Epiktetos'a göre, ideal Kinik'in evlenmekten feragat etmesinin asıl nedeni, tüm özenini kendine, yalnızca kendine yöneltme isteği değildir. Tersine, onun görevi insanlarla ilgilenmek, onlara dikkat etmek, onların hizmetkârı olmak olduğundan; tıpkı bir hekim gibi "viziteye çıkmak" ve "herkesin nabzını tutmak" zorunda bulunduğundan;[300] bir hanenin (hatta ve belki de özellikle Epiktetos'un betimlediği o yoksul evin) sorumluluklarıyla yükümlü olduğu takdirde tüm insanlığı kucaklayan bir görevi yerine getirmeye zaman bulamaz. Onun tüm özel ilişkilerinden feragat etmesi, bir filozof olarak insan türüyle kurduğu bağın bir sonucudur; ailesi yoktur çünkü onun ailesi insanlıktır; çocuğu yoktur çünkü bir açıdan tüm erkeklere ve tüm kadınlara can vermiş olan odur. Dolayısıyla şunun çok iyi anlaşılması gerekir: Kinik'i özel bir evlilikten alıkoyan şey, evrensel ailenin yükümlülüğüdür.

Ancak Epiktetos bununla yetinmez: Bu uyuşmazlığa bir sınır saptar: Sınırı oluşturan şey mevcut durumdur, kendisinin dünyanın şimdiki hali olarak adlandırdığı şeydir. Gerçekten de eğer bir bilgeler sitesinde yaşıyor olsaydık, tanrılar tarafından yollanan ve kendileri her şeyden sıyrılıp başkalarının gözlerini doğruya açması için ayağa kalkan bu insanlara artık gerek olmazdı. Herkes filozof olurdu. Kinik ve onun o zorlu mesleği gereksiz kalırdı. Öte yandan, böyle bir durumda evlilik, insanlığın mevcut durumunda ortaya çıkardığı zorluklarla aynı türden sorunlar çıkarmazdı; her filozofun karısı, kayınpederi, çocukları, kendisiyle eşdeğer ve kendisi gibi yetiştirilmiş insanlar olurdu.[301] Evlilik ilişkisi bilge kişiyi bir başka kendilikle bir araya getirirdi. Dolayısıyla, militan filozof açısından evliliğin reddinin temel bir mahkûm

298. Epiktetos, *Entretiens* (*Düşünceler ve Sohbetler*/Sohbetler bölümü), III, 22, 47.
299. *A.g.e.*, 70-71.
300. *A.g.e.*, 73.
301. *A.g.e.*, 67-68.

etmeye gönderme yapmadığının anlaşılması gerekir; bu ret yalnızca koşullara bağlı bir gereklilikle bağlantılıdır; tüm insanlar kendi doğalarına uygun bir yaşam sürebilecek durumda olduğunda, filozofun bekârlığı ortadan kalkacaktır.

3. *Özgül bir ilişki.* Tabii ki İmparatorluk dönemi filozofları evlilik ilişkisinin duygusal boyutunu icat etmediler; tıpkı yine aynı ilişkinin birey, aile ve yurt yaşamındaki yararlılık bileşenlerini ortadan kaldırmadıkları gibi. Ancak bu ilişkiye ve onun eşler arasında bir bağ kurma yöntemine özgül bir biçim ve özgül nitelikler vermek istediler.

Aristoteles eşler arasındaki ilişkiye büyük önem ve güç atfederdi. Ama insanları birbirlerine bağlayan bağları çözümlediğinde, ayrıcalığı
430 kan bağına verirdi: Ona göre hiçbir ilişki ana babanın çocuklarına olan bağı kadar yoğun olamazdı; ana baba, bu bağ çerçevesinde çocuklarını kendilerinin bir parçası olarak kabul edebilirlerdi[302]. Musonius'un *Felsefenin Engeli Olarak Evlilik* kitabında önerdiği hiyerarşi ise farklıdır. Musonius insanlar arasında oluşabilecek tüm ortaklıklar içinde evlilik ortaklığını en üstün, en önemli ve en saygın (*presbutate*) ortaklık olarak belirtir. Gücüyle, bir dostu bir dosta, iki kardeşi birbirine, bir oğulu ana babasına bağlayan ilişkiye üstün gelir o. Hatta –belirleyici nokta da budur– ana babayı çocuklarına bağlayan bağdan bile üstündür. Hiçbir baba, hiçbir anne, der Musonius, çocuğuna eşinden daha fazla dostluk besleyemez: Admetos örneğini verir: Onun için ölmeyi kim kabul etmiştir? Yaşlı ana babası değil, genç eşi Alceste.[303]

Tüm diğerlerinden daha temel ve daha sıkı bir bağ olarak düşünülen evlilik bağı, başlı başına bir yaşam tarzını tanımlamaya yarayacaktır. Evlilik yaşamı, görev ve davranışların tamamlayıcılık biçimi altında dağılımıyla belirlenmişti; erkek, kadının yerine getiremeyeceği şeyleri yapmak zorundaydı. Kadın ise, kocasının sorumluluğuna ait olmayan işi yapacaktı. Bu etkinliklerin ve tanımsal olarak farklı yaşam tarzlarının birliğini sağlayan, amacın aynı (hanenin refahı) olmasıydı. Bu şekilde özgül rollerin uyarlanması, genç evlilere verilen yaşam öğütlerindeki yerini yitirmez: Hierokles *İktisat Üstüne*'sinde[304] Ksenophon'da karşımıza çıkanlarla aynı kurallara gönderme yapar. Ancak evi, eşyaları ve mal varlığını ilgilendiren davranışların bu dağılımının ardında paylaşılan bir yaşam ve ortak bir varoluş zorunluluğunun kendini gösterdiği görülür. Evli olma sanatı, evliler için yalnızca her iki eşin kabul ettiği ve orada birbirlerine kavuştuğu bir amaç uğruna her bir ta-

---

302. Aristoteles, *Éthique à Nicomaque* (*Nikhomakhos'a Etik*) VIII, 12.
303. Musonius Rufus, *Reliquiae,* XIV, s. 74-75.
304. Hierokles, Stobaios'un *Florilège*'inde, 21.

rafın kendi çapında akıllıca davranma yöntemi değil, aynı zamanda da çift olarak yaşama ve tek olma yoludur; evlilik, eşlerin her birinin kendi yaşamını ikili bir yaşam olarak sürdürdüğü ve içinde her ikisinin birlikte ortak bir varoluş oluşturduğu bir tutum stilini gerektirir.

Bu yaşam stili, kendisini ilk önce belli bir birlikte olma sanatıyla belli eder. Erkek işleri dolayısıyla evinin dışında olmalıdır. Kadın ise evde kalmak durumundadır. Ancak iyi eşler birbirlerine kavuşmak ve olabildiğince az ayrı kalmak isterler. Ötekinin varlığı, karşı karşıya olma, yan yana yaşam, yalnızca birer görev olarak değil, aynı zamanda da eşleri birbirine bağlaması gereken bağın kendine özgü bir amacı olarak sunulur. Eşlerin her biri kendine ait bir role sahip olabilir ama birbirlerinden vazgeçemezler. Musonius, iyi bir evlilikte eşlerin bir arada durmaya gereksindiklerinin altını çizer. Hatta onların birbirlerinden ayrı durma zorluğunu özgül dostluklarının ölçütüne dönüştürür: Hiçbir yokluk, der, kadın açısından kocasının, erkek açısından da karısınınki kadar dayanılmaz değildir; hiçbir mevcudiyet de acıyı azaltmada, neşeyi artırmada, talihsizliğe deva olmada bu denli etkili değildir.[305] Ötekinin varlığı evlilik yaşamının merkezinde yer alır. Uzağında olduğu karısına, boşu boşuna onu aramakla ve bir sözde-varlığa sığınmak için onun yüzünü düşünmekle geçen gün ve gecelerini betimleyen Plinius'u anımsayalım.[306]

Birliktelik sanatı aynı zamanda da konuşma sanatıdır. Kuşkusuz Ksenophon'un *İktisat Üstüne*'si iki eş arasında belli bir mübadele modeli betimler: Erkek daha çok yol göstermek, öğütlemek, ders vermek, son kertede eşini ev sahibesi etkinliği çerçevesinde yönlendirmekle yükümlüdür; kadın ise bilmediği şey üzerine soru sormalı ve yapabilmiş olduğu şeyler hakkında hesap vermelidir. Daha geç dönem metinleri, başka amaçlarla, başka bir evlilik diyaloğu önerirler. Hierokles'e göre, eşlerin her biri diğerine yaptığını aktarmalıdır; kadın kocasına evde olup biteni söyleyecek, ama ondan da dışarıda olanları öğrenecektir.[307] Plinius, Kalpurnia'nın, kamusal etkinliklerinden haberdar olmasından, kendisini yüreklendirmesinden ve başarılarından mutluluk duymasından hoşlanır: Bu, Roma'da büyük ailelerde uzun zamandan beri gelenekselleşmiştir. Ama onu, doğrudan kendi işine ortak eder; buna karşılık kadındaki edebiyat ilgisi de esin kaynağını kocasına duyduğu şefkatten alır. Plinius onu kendi yazınsal çalışmalarının tanığı ve yargıcı haline getirir: Eşi yapıtlarını okur, söylevlerini dinler ve koca-

305. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, s. 73-74.
306. Plinius, *Lettres* (*Mektuplar*), VII, 5.
307. Hierokles, Stobaios'un *Florilège*'inde, 24.

sının olası iltifatlarını büyük bir zevkle karşılar. Plinius böylece karşılıklı sevginin, *concordia*'nın sürekli olacağını ve günden güne güç kazanacağını umut eder.[308]

Evlilik yaşamının aynı zamanda da iki kişinin yeni bir birlik oluşturma sanatı olması gerektiği fikri de buradan kaynaklanır. Ksenophon'un evde karşılıklı yükümlülüklerini yerine getirebilsinler diye doğanın kadınla erkeği donattığı farklı nitelikleri nasıl birbirinden ayırdığını, ya da Aristoteles'in, nasıl erkeğin, kadında her zaman eksik kalan ve onu bağımlı kılan erdemleri mükemmeliyete varana kadar götürme olanağını tanıdığını anımsamalıyız. Buna karşılık Stoacılar, her iki cinste aynı yeteneklerin değilse bile en azından aynı erdem kapasi-

tesinin bulunduğunu kabul ediyorlardı. Musonius'a göre iyi evlilik *homonoia*'ya dayanır; ancak bundan yalnızca iki eş arasındaki bir düşünce benzerliğini anlamamak gerekir; asıl söz konusu olan, aklı başında olma yordamında, ahlâksal tutumda ve erdemde özdeşliktir. Evlilik yaşamında çiftin oluşturması gereken şey gerçek bir ahlâksal birliktir. Musonius bu birliği bir omurgada iki parçanın aynı hizaya getirilmesinin bir sonucu biçiminde betimler; sağlam bir bütün oluşturmaları için parçaların her ikisinin de iyice düzgün olması gerekir.[309] Ancak çiftin oluşturduğu tözsel birliği nitelemek için, farklı ve birbiriyle aynı hizaya getirilen parçalardan çok daha güçlü bir eğretilemeye başvurulduğu da olur: Bu, Stoacıların fiziğinden alınan bir terim olan bütünsel erime, yani *di' holon krasis*'tir.

Antipatros'un kitabı, karıkoca sevgisinin diğer dostluk biçimleriyle olan farkını anlatmak için daha önceleri bu modele başvurmuştur.[310] Yazar diğer dostluk biçimlerini öğelerin birbirlerine özerk kaldığı bileşimlere benzetiyordu. Tıpkı birbirlerine karıştırılan ama gerektiğinde yeniden ayrıştırılabilecek olan tohumlar gibi... *Mixis* deyimi, bir araya getirme yoluyla yapılan bu karıştırma türüne işaret eder. Buna karşılık evlilik, karışımları sonucu yeni bir sıvıyı ortaya çıkaran su ve şarapta olduğu gibi tümel bir erime düzeyinde olmalıdır. Evliliğe ilişkin bu "karma" kavramı, Plutarkhos'ta da *Evlilik İlkeleri*'nin otuz dördüncüsünde karşımıza çıkar. Kavram burada üç evlilik biçimini birbirlerinden ayırmak ve bunları birbirlerine göre bir hiyerarşiye tabi tutmak için kullanılır. Yalnızca yatak zevkleri için gerçekleştirilen evlilikler vardır: Bunlar, her biri kendi bireyselliğini koruyan ayrışmış öğeleri üst üste getiren karışım kategorisine aittir. Bunun yanı sıra çıkar evli-

308. Plinius, *Lettres* (*Mektuplar*), IV, 19.
309. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIII B, s. 69-70.
310. Antipatros, Stobaios'un *Florilège*'inde, 25.

likleri vardır; bunlar da, öğelerin yeni ve güçlü bir birlik oluşturduğu, ancak her zaman birbirlerinden yeniden ayrıştırılabilecek olan karışımlar gibidir; örneğin bir omurganın parçaları gibi... Tam erimeye –artık hiçbir şeyin bozamayacağı yeni bir birliğin oluşmasını sağlayan “erimeye”– gelince, bunu ancak eşlerin birbirine aşkla bağlı oldukları aşk evlilikleri gerçekleştirebilir.[311]

Bu birkaç metin tek başlarına İ.S. ilk yüzyıllar boyunca evlilik pratiğinin nasıl olduğunu temsil edemez; hatta bu pratiğin neden olduğu kuramsal tartışmaları da aktaramaz. Bunları özgün niteliklerini, kimi öğretilere özgü oluşlarını ve kuşkusuz pek kısıtlı birkaç çevreye ait olduklarını göz önünde bulundurarak ele almak gerekir. Ama yine de bunlarda, parçalar halinde olsa bile, evlilik yaşamının “güçlü mode- 433/F28
li”nin bir taslağı göze çarpar. Bu modelde temel olarak görülen ötekiyle ilişki, ne kan, ne de dostluk bağı değil, kurumsal evlilik biçiminde ve bununla çakışan ortak yaşamda düzenlendiği biçimiyle bir kadınla bir erkeğin ilişkisidir. Aile sistemi ya da dostluk bağları kuşkusuz toplumsal önemlerinin büyük bölümünü korumuşlardır; ancak bunlar var olma sanatı dahilinde, iki ayrı cinsten insanı bağlayan bağa oranla değerlerini biraz yitirirler. Bu ikili ve heteroseksüel ilişkiye, diğer ilişkilerin zararına, hem varlıkbilimsel, hem de ahlâksal bir doğal ayrıcalık tanınır.

Bu koşullarda evli olma sanatı dahilinde kuşkusuz en özel noktalardan birinin ne olduğu anlaşılacaktır; kişinin kendisine gösterdiği ilgi ve ikili yaşama gösterilen ilgi sıkı sıkıya birbiriyle bağlantılandırılmış olmalıdır. Eğer “karı” ya da “eş” olan bir kadınla ilişki varoluş açısından temelse, eğer insan, doğası ancak paylaşılan bir yaşam çerçevesinde gerçekleşen evliliğe koşulu bir bireyse, kişinin kendisiyle kurduğu ilişki ile ötekiyle kurduğu ilişki arasında temel ve birincil bir uyuşmazlık olamaz.

Ancak kendisine özen gösteren bir kişi yalnızca evlenmekle yetinmemeli, evlilik yaşamına düşünülmüş bir biçim ve özgün bir stil de vermelidir. Bu stil, gerektirdiği ılımlılık ve yalnızca kendilik denetimi ve kişinin başkalarını yönetebilmek için kendisini de yönlendirmesinin gerektiği ilkesiyle tanımlanmaz, aynı zamanda belli bir karşılıklılık biçiminin geliştirilmesiyle tanımlanır. Her kişinin yaşamına böylesine damgasını vuran evlilik bağında, eş, ayrıcalıklı partner olarak, kişinin kendisiyle özdeş bir varlık olarak ve insanın birlikte tözsel bir

311. Plutarkhos, *Préceptes conjugaux* (*Evlilik İlkeleri*), 34 (142e-143a). 20. Bu ilke (140e-141a) aynı zamanda evliliği iplerin birbirine sarılmasıyla daha da güçlenen bir halata benzetir.

birlik oluşturacağı öğe olarak kabul edilmelidir. Başlı başına bir felsefenin geliştirdiği biçimiyle kendilik kültüründeki bu evlilik temasının çelişkisi de burada yatar: Karı burada en mükemmel "öteki" olarak değer kazanır; ancak koca onu aynı zamanda da kendisiyle birlik oluşturan kişi olarak kabul etmek durumundadır. Evlilik ilişkilerinin geleneksel biçimlerine oranla değişiklik kayda değer niteliktedir.

B. TEKEL SORUNU

Evlilik yaşamına ilişkin kitapların eşler arasında kurulması gereken cinsel ilişki düzenine önemli bir yer ayırması beklenebilir. Gerçekte bu konuya ayrılan yer görece sınırlıdır. Sanki evlilik ilişkisinin nesnelleştirilmesi, burada olup biten cinsel ilişkilerin nesnelleştirilmesini, üstelik de epeyce öncelemiş gibidir; ikili yaşama gösterilmesi gereken özen, evlilikte cinsellik sorununu hâlâ belli bir karanlık alanda bırakıyormuş gibi görünür.

Bu konudaki suskunluk kuşkusuz geleneksel bir şeydir. Platon, üstelik bu konuda kurallar koyması gereken bir anda –güzel çocuklar yapmak için gereken önlemleri saptayarak, geleceğin ana babasının fiziksel ve manevi durumunu belirleyerek, hatta genç evlilerin yaşamına burnunu sokacak kadın denetçiler oluşturarak– bu şeylerle ilgilenecek bir kurallar bütününün kabulünün ne denli zor olduğunun altını çizer.[312] Antik Yunan'daki bu gizliliğin karşıtı olarak, ortaçağdan itibaren Hıristiyan öğretisinde titiz bir dikkatin var olduğu görülür: O dönemde her şeyin düzenlenmesine girişilir –pozisyonlar, sıklık, hareketler, her bir eşin ruh hali, birinin diğerinin niyetlerini bilmesi, birinin arzusuna ilişkin belirtiler, diğerinin kabulünün belirtileri vb... Antik Yunan ve Roma ahlâkı ise bu konu üzerine pek az şey söyler.

Bununla birlikte, hazların kullanımıyla evlilik yaşamı arasındaki ilişkilere dair birçok önemli ilke bu metinlerden bazılarında dile getirilmiştir.

Geleneksel olarak, cinsel edimle evlilik arasındaki bağın bir soy sahibi olmanın gereğinden hareketle ve bu gerekle ilişkili olarak kurulduğunu gördük. Bu üremeye yönelik erek, evlenme nedenleri arasında yer alırdı; evlilikte cinsel ilişkileri gerekli kılan buydu; nitekim evlilik bağını koparabilen de bu ilişkilerin yokluğuydu; evli kişilere, en iyi üreme koşullarını göstermek için evlilik edimini yapma biçimi üzerine

312. Bkz. *Cinselliğin Tarihi*, II. Cilt-*Hazların Kullanımı*, Bölüm III; Platon, *Yasalar*, VI, 779e-780a.

kimi öğütler (tercih edilmesi gereken an, bu anın öncesinde uyulması gereken perhiz) verilirdi. Evlilik dışı ilişkiler de (tabii ki yalnızca kadınlar için değil, erkekler için de) gayri meşru soyların yaratacağı sakıncaları engellemek için eleştirilirdi. Şematik olarak, klasik metinlerde evlilik bağıyla cinsel ilişkinin bireşiminin asıl üreme nedeniyle kabul gördüğünü söyleyebiliriz; ve (en azından erkekler için) ne bizzat cinsel edimlerin doğası, ne de evliliğin özü, hazzın ancak evlilik dahilinde olabileceği anlamını içerirdi. Gayri meşru doğumlar sorunu dışında ve ahlâksal bir kendilik denetiminin gereği de dikkate alınarak, evli bile olsa bir erkeğin tüm cinsel hazlarını karısına ve yalnızca karısına saklamasını talep etmek için bir neden yoktu.

Halbuki İ.S. ilk yüzyıllarda ifade edildiğini gördüğümüz katı evlilik ahlâkında, cinsel ilişkilerin bir tür "evlilikselleştirilmesi" [*conjugalisation*] olarak adlandırabileceğimiz –hem doğrudan hem de karşılıklı bir evlilikselleştirme– şeyi kolayca gözlemleyebiliriz. Bunun doğrudan olması şu anlama gelir: Cinsel ilişkiye evlilik dışında başvurulmasını dışlayan şey bizzat o ilişkinin doğasıdır. Karşılıklılığın anlamı da, insanın başka yerde bulabileceği cinsel hazları dışlayacak olan şeyin evliliğin doğası ve evlilik dahilinde eşler arasında kurulan bağ olması demektir. Dolayısıyla, evlilik durumuyla cinsel etkinlik çakışır duruma gelmelidir: Ve bu da yalnızca meşru bir soy amacıyla değil, tamamıyla kendiliğinden, hak edilmiş biçimde olmalıdır. Bu çakışma –ya da aslında, kimi farklılıklar ve sapmaların da var olmasına rağmen bunları çakışmaya yönelten hareket– iki ilkenin geliştirilmesinde kendini gösterir: Bir yandan cinsel ilişki, doğasıyla bağlantılı olarak, evlilik dışında kabul edilemez; bu da pratikte cinsel ilişkinin evli olmayan bir kişide neredeyse hoşgörülmemesi gerektiği anlamını içerir; öte yandan evliliksellik insanı öyle bir biçimde bağlar ki, kadın yalnızca statüsünü yitirmekle değil, kocasının kendisinden başka kadınlardan haz duyabilmesiyle de incinir.

1. Kendisini meşru kılan bir evlilik ilişkisi içinde yer almayan her tür cinsel ilişkinin kınanması gerektiği gibi bir ilkenin dile getirildiği pek az görülür. Yasalara ve başkalarının haklarına saygıyı gözettiği takdirde, bekâr bir erkek istediği biçimde haz alabilir; bu sıkı ahlâkta bile, ona evlenmediği takdirde cinsel ilişkiden mutlak biçimde uzak durmasını dayatmak pek zor olacaktır. Seneca'nın dediğine göre, Marcia'nın oğlu peşinde koşan kadınların cilvelerini –üstelik onların hoşuna gittiğinden dolayı sanki bir kabahat işlemişçesine (*quasi peccasset*) kızarıp bozaracak kadar– geri çevirmişse, bunu büyük bir kişisel erde-

min etkisiyle yapabilmiştir.[313] Prusalı Dion'un fuhuş ve fuhşun düzenlenmesi karşısında çok acımasız davrandığı da belirtilebilir; bunun nedeni, öncelikle bunu "aşkın aşka ait olmayan" bir biçimi ve Aphrodites'e yabancı bir birleşme türü olarak görmesidir; ikincisi, fuhşun kurbanları buna rıza göstermeyen insanlardır; ancak, gerçekten iyi yönetilen bir sitenin bu kurumları yasaklamasını istemekle beraber bunların hemen saf dışı bırakılacağını ve o derece kök salmış bir kötülüğün ortadan kaldırılacağını düşünmez.[314] Marcus Aurelius, cinsel haz konusunda kendi sadeliğine hayrandır: "Gençliğinin en güzel anlarını korumuş", "vaktinden önce erkeklik gösterisi" yapmamış, hatta "yaşını geçirmiştir"; oysa bu ifadeler şunu belirtir: Erdem öğesi, hazların yalnızca evliliğe saklanmış olmasında değil, cinselliğin hazlarını tadabilmek için alışılagelmiş biçimde yapılandan daha da uzun bir süre bekleyebilmek üzere kendine hâkim olmasındadır.[315] Epiktetos da evlilik ilişkisinden önce cinsel ilişkide bulunulmamasının ideal olduğuna değinir; ancak bunu bir öğüt konusu olarak görür; bu öğüt istenirse tutulur, ancak böylesi bir bekâretin üstün bir temel ilkeye dönüştürülmesi gerekmez: "Aşkın hazlarına gelince, insan evlilik öncesi olabildiğince saf kalabilmelidir; bu hazlara başvurulacaksa da, izin verilmiş olanlardan pay alınmalıdır. Bu hazlardan yararlananları rahatsız etme, onlara ders verme; her yerde bizzat kendinin bunlardan yararlanmadığını ilan etme."[316] Epiktetos, cinsel ilişkide talep ettiği aşırı çekinceyi evlilik biçimiyle evliliğin getirdiği hak ve görevlerle ve erkeğin eşine karşı olan zorunluluklarıyla doğrulamaz; insanın, Tanrı'nın bir parçası olduğundan, kendi bedeninde yalnızca belli bir zaman duran bu ilkenin onurunu korumak zorunda olmasıyla ve gündelik yaşam boyunca o ilkeye saygı duymak durumunda olmasıyla açıklar. Ölçülülüğün sürekli ilkesi işlevini görmesi gereken şey, insanın ötekilerle arasındaki bağın bilincinden çok, ne olduğudur: "Sen, yemek yerken, o yiyen ve beslenen senin kim olduğunu anımsamak istemez misin? Cinsel ilişkilerinde, bu ilişkilerden yararlanan sen kimsin? Toplumsal yaşamında, fiziksel idmanlarında, söyleşilerinde, beslediğinin, idman yaptırdığının bir tanrı olduğunu bilmez misin?.. Ve sende mevcut olan, her şeyi gören ve duyan Tanrı'nın karşısında kendi doğasının bilincinde olmayan ve Tanrı'nın gazabının nesnesi olan sen, bunları düşünmek ve yapmaktan dolayı utanç duymazsın."[317]

313. Seneca, *Consolation à Marcia* (Marcia'nın Tesellisi), 24.
314. Prusalı Dion, *Discours* (*Söylevler*), VII.
315. Marcus Aurelius, *Pensées* (*Düşünceler*), I, 17.
316. Epiktetos, *Manuel* (*Elkitabı*), XXXIII, 8.
317. Epiktetos, *Entretiens* (*Düşünceler ve Sohbetler*/Sohbetler bölümü), II, 8 (12-14).

Buna karşılık, anlaşıldığı üzere Musonius Rufus cinsel etkinliğin bütünüyle evliliksselleştirilmesinden yanadır, çünkü evlilik çerçevesinde ve evliliğe özgü amaçlar doğrultusunda oluşmayan her tür ilişkiyi mahkûm eder. Stobaios'ta yer alan *aphrodisia*'lara ilişkin kitabın bu konuyla ilgili bölümü, sefahat yaşamının alışılagelmiş bir eleştirisiyle başlar: Kendi üzerinde yeterli denetimi sağlayamadığından ender ve gözde hazlar ve "utanç verici ilişkiler"in belirsiz takibinin peşinden sürüklenen bir yaşam... Ancak Musonius, bu sıradan eleştiriye olumlu bir öneri olarak, *aphrodisia dikaia*, yani meşru hazlar olarak ele alınması gereken şeyin tanımını ekler: Bunlar, der, eşlerin evlilik dahilinde ve çocukların doğması için girdikleri ilişkilerdir (*ta en gamoi kai epi genesei paidon sunteloumena*). Ve bunun üzerine, ortaya çıkabilecek iki 437
varsayımı belirler: evlilik dışı ilişkiler ya zinada ortaya çıkar (*moicheia*)–bunlar yasaya en karşı olan ilişkilerdir (*paranomotatai*)– ya da zina dışı elde edilirler: Ancak "kendilerini yasaya uygun kılan şeyden yoksun" oldukları andan itibaren, kendiliklerinden utanç verici sayılırlar ve kökenleri sefahate dayanır.[318] Cinsel ilişkinin meşru kullanımının koşulu evliliksel olmasıdır.

Cinsel hazzın yoğun biçimde peşinden koşulmasının insan için gerekli olan kendilik denetimine karşı olduğuna ilişkin eski temayla meşru hazzın yalnızca evlilik kurumu çerçevesinde mevcut olabileceği ilkesi arasında önemli bir adım atılması gerekir ve Musonius Rufus bu adımı atar. Ve kendi çağdaşlarının pek çoğunca çelişkili görülmekle birlikte, bundan kendini dayatan bir sonuç çıkarır. Nitekim, olası bir eleştiriye karşı bunu kendisi sunar: İki özgür ve evlilik bağıyla bağlı olmayan kişi arasındaki ilişkiyi kınamak gerekir mi? "Bir fahişeyle ya da evli olmayan bir kadınla ilişkide bulunan erkek hiçbir hakkı çiğnemiş olmaz ve hiç kimsenin elinden bir soy umudunu almaz." Bu koşullarda bile bir hata işlenmektedir –tıpkı, çevredeki hiç kimseye zarar vermemekle birlikte bir hata ve haksızlık yapılabileceği gibi: Kişi kendini kirletir ve "domuzlar gibi kendi pisliğinden zevk alır."[319] Evlilikle cinsel etkinlik arasındaki bu özsel ilişkiler arasına Musonius Rufus'un doğum kontrolüne tamamen karşı olmasını da dahil etmek gerekir. Yazar tüm çocukların yetiştirilmesi gerekip gerekmediğine ilişkin bir bölümde, bu pratiklerin [doğum kontrolü], nüfuslarını korumaya özen gösteren sitelerin yasalarına karşı olduğunu söyler; bir soya sahip olmak o denli önemli olduğuna göre, bunlar bireylere zarar verir; ancak aynı zamanda da tanrıların istediği evrensel düzeni ihlal ederler: "Böy-

318. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XII, s. 63–64.
319. *A.g.e.*, aynı sayfalar.

le şeyler yaptığımızda, atalarımızın tanrılarına ve ailenin koruyucusu Jüpiter'e karşı günah işlememememiz mümkün müdür? Nasıl bir konuğuna kötü davranan kişi konukseverlik tanrısı Zeus'a, bir dostuna karşı adaletsiz davranan kişi dostluk tanrısı Zeus'a karşı günah işliyorsa, kendi soyuna karşı adaletsiz davranan da atalarının tanrılarına ve ailenin koruyucusu Zeus'a karşı günah işler."[320]

Bunun, Hıristiyanlıktaki, cinsel hazzın kendisinin bir kirlenme olduğu ve ancak olası bir döl verme durumundan dolayı meşru evlilik biçiminin bunu kabul edilebilir kıldığı fikrinin bir tür öncelenmesi olduğunu düşünme eğiliminde olabiliriz. Musonius'un bu metninin İskenderiyeli Clemens tarafından *Eğitimci*'nin ikinci kitabında[321] kullanıldı-
438 ğı bir gerçektir. Ne var ki her ne kadar Musonius –tıpkı kinikler dışındaki eski ahlâkçıların pek çoğu gibi– bu tür ilişkilerin kamuya açık şekilde uygulanmasının utanç verici olduğunu düşünse de, cinsel hazzın bir kötülük olduğu ve evliliğin ona yeniden saygınlık kazandırmak ve bu hazzın gerekli bir biçimde kullanımını sıkı bir çerçevede düzenlemek için kurulduğu fikrini ona atfetmek, onun öğretisini çarpıtmak anlamına gelir. Musonius evlilik dışı her tür cinsel ilişkinin utanç verici olduğunu düşünüyorsa, bunun nedeni evliliğin cinsel ilişkinin içkin kabahat niteliğini gidermek üzere o cinsel ilişkinin üzerine yerleştirilmiş olması değildir; aklı başında ve toplumsal insan açısından, cinsel edimin evlilik bağıntısı dahilinde yer alıp meşru bir soy üretmesi, bizzat o edimin doğasından gelmektedir. Cinsel edim, evlilik bağı, soy, aile, site ve hatta bunların ötesinde insan topluluğu... Bunların tümü, öğeleri birbirlerine bağlı olan bir dizi oluşturur ve insan bunların dahilinde varoluşunun rasyonel biçimine kavuşur. Bunların içinden cinsel hazları alıp evlilik bağından ayırmak ve o hazlara başka erekler vermek, gerçekten de insanın özünü oluşturan şeye halel getirir. Kirlilik, cinsel edimin içinde değil, o edimi, doğal biçimini ve aklı başında ereğini bulduğu evlilikten ayıran "sefahat"tedir. Bu açıdan bakıldığında, evlilik, insan için cinsel birleşmenin ve *aphrodisia*'ların kullanımının tek meşru çerçevesini oluşturur.

2. Cinsel ilişki ve hazların özünde meşru evlilikselliğe ait olmasından hareketle, zinanın böyle yeni bir biçimde sorunsallaştırılması ve çifte bir cinsel sadakat talebinin belirmesi anlaşılabilir hale gelir.

Zinanın, zinayı yapan adamın, karısını baştan çıkardığı kişiye karşı yaptığı haksızlık nedeniyle hukuksal olarak mahkûm edildiği ve ah-

---

320. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XV, s. 78. Bu metin, Noonam tarafından *Contraception et mariage*'da (*Gebelikten Korunma ve Evlilik*) zikredilmiş ve yorumlanmıştır (s. 66-67).
321. İskenderiyeli Clemens, *Le pédagogue* (*Eğitimci*), II, 10.

lâksal olarak kınandığı bilinir. Dolayısıyla evlilik dışı bir cinsel ilişkide yalnızca kadının evli olması durumu zinaya yol açıyordu. Erkek açısından evli olma durumu göz önüne alınmak zorunda değildi; bu da aldatma ve zararın iki erkek arasındaki –bir erkeğin bir başka erkeğin üzerinde meşru haklara sahip olduğu karısını ele geçirmesi–[322] bir sorun olduğu anlamına gelir. Zinanın, bu şekilde yalnızca kocanın hakkının ihlali ile tanımlanması (Epiktetos'unki gibi aşırı talepkâr bir ahlâkta bile karşımıza çıktığına bakılırsa)[323] oldukça yaygındı. "İnsanın sadık (*pistis*) olmak için doğmuş olduğu"na ilişkin bir sohbet sırasında bir adam çıkagelir –bu bir yazın adamıdır (*philologos*)–; zina yaparken suçüstü yakalanmıştır ve Arkhedamos'un kadınlar topluluğuna ilişkin öğretisinden yana olduğunu söylemektedir. Epiktetos'un bu adama yönelttiği eleştiri iki konuya değinir. Öncelikle, erkek, zina yapmakla "hepimizin uymak üzere doğmuş olduğumuz sadakat ilkesi"ni çiğnemiştir; ancak Epiktetos bu "sadakat"i evlilik kurumu dahilinde konumlandırmaz; dahası, o sadakatin temel biçimlerinden biri olarak evlilik bağının adını bile anmaz; sadakati, insanı komşularına, dostlarına, sitesine bağlayan bağlarla tanımlar; ve onun gözünde zinayı bir suç yapan şey, insanlar arası ilişkilerin bu dokusuna –bu doku dahilinde her kişi yalnızca diğerlerini saymakla değil, aynı zamanda da kendi kendisini kabul etmekle yükümlüdür– getirdiği zarardır: "Hepimizin uymak üzere doğmuş olduğumuz bu sadakati reddederek komşumuzun karısına tuzaklar hazırlarsak ne yapmış oluruz? Yıkmak ve ortadan kaldırmaktan başka bir şey yapmış olmayız değil mi? Peki kimi? Sadık insanı [erkeği]; saygın, dinine bağlı insanı... Hepsi bu kadar mıdır? Peki ya komşuluk ilişkileri? Onları da yıkmaz mıyız? Ya dostluk, ya site, onları da yıkmış olmaz mıyız?"[324] Zina, insanın hem kendisine hem de birer insan olmalarından dolayı diğer erkeklere zarar verir. 439

Bununla birlikte, zinaya ilişkin bu geleneksel nitelemenin yanı sıra, evlilik yaşamı üzerine kimi düşüncelerde, erkekle kadın arasındaki bir simetri ilkesini giderek daha fazla devreye sokan ve bunu doğrulamak için de iki eş arasındaki kişisel bağa gösterilmesi gereken saygıya başvuran bu iki yönlülükten dolayı çok daha katı zorunluluklar getirildiği görülür. Bu uzaktan uzağa bilinen ancak yeterince incelenip tekrarlanmadığı için gerçekte tutumları yönetecek durumda olmayan "kurtarıcı hakikatler"e ilişkin olarak Seneca, hem dostluk görevlerine, hem de katı biçimde simetrik bir evliliksel sadakate bir arada değinir:

322. Bkz. *Cinselliğin Tarihi*, II. Cilt-*Hazların Kullanımı*, Bölüm III.
323. Epiktetos, *Entretiens* (*Düşünceler ve Sohbetler*/Sohbetler bölümü), II, 4, 2-3.
324. *A.g.e.*, II, 4, 2–3.

"Dostluklara dindarca saygı gösterilmesi gerektiğini biliyorsun da göstermiyorsun bu saygıyı. Karısından iffetli olmasını isteyip de kendisi başkalarının karısını baştan çıkaran kişinin dürüst davranmadığını biliyorsun. Nasıl ki karının bir âşık tutması yasaksa, senin de bir metres edinmenin yasak olduğunu biliyorsun."[325]

Evlilikte simetrik bir sadakat ilkesi en ayrıntılı biçimde Musonius'ta karşımıza çıkar.[326] Bu akıl yürütme, *Aphrodisia' lara Dair* adlı kitapta, yalnızca evliliğin cinsel ilişkilerin doğal olarak meşru bağını oluşturabileceğinin kanıtlandığı bölümde yer alır. Musonius "hizmetçi sorunu" olarak adlandırılan şeyle karşı karşıya kalır. Köle öylesine hane ortamına ait bir cinsel nesne olarak görülür ki, evli bir erkeğin onu

kullanmasını yasaklamak olanaksız gibidir. Ancak Musonius, söz konusu köle evli olmadığında bile (ki bu durum bir hanede yaşayan evli kölelerin belli bir saygınlığı olduğuna işaret eder) bunu yasaklamak istediğini belirtir. Ve bu yasağı temellendirmek için, Musonius bir simetri ilkesini, ya da daha doğrusu hak düzeyinde bir simetri ile görev düzeyinde bir üstünlük arasındaki oldukça karmaşık ilişkiyi öne sürer. Bir yandan karısına erkek hizmetliyle ilişkide bulunma hakkı verilmezken, bir erkeğin kadın hizmetçiyle ilişki kurması nasıl kabul edilebilir? Bir taraf için reddedilen bir hak, diğer tarafa nasıl tanınabilir? Musonius, her ne kadar ailenin yönetiminde erkeğin kadından daha fazla hak sahibi olmasını meşru ve doğal kabul ediyorsa da, cinsel ilişkiler ve hazlar konusunda tam bir simetri talep eder. Ancak öte yandan haklar arasındaki bu simetri, ahlâksal denetim açısından erkeğin üstünlüğünü vurgulamanın gereğiyle tamamlanır. Sonuçta eğer kadının bir köleyle yapmasına izin verilmeyen şeyi erkeğin hizmetçiyle yapmasına izin verilirse, bu, kadının kendini denetleme ve arzularını yönlendirme konusunda erkekten daha üstün olduğunu varsaymak anlamına gelir; evde yönetilmesi gereken kadın, böylece kendisini yönetenden daha güçlü olacaktır. Erkeğin üstün olabilmesi için kadına yasaklanan şeyi yapmaktan vazgeçmesi gerekir. Musonius'un böylesine katı bir model önerdiği Stoacılara özgü evlilik sanatında belli bir sadakat biçimi kabul görür: Bu sadakat biçimi kadını da erkeği de aynı biçimde zorlar; diğer insanların [erkeklerin] hakkını tehlikeye sokacak şeyleri yasaklamakla yetinmez; hatta evli kadını ev sahibesi ve ana olarak ayrıcalıklı statüsünü tehlikeye sokacak tehditlere karşı korumakla da yetinmez; evlilik bağını, hazların kullanımında yükümlülükleri kesin bir biçimde dengeleyen bir sistem olarak sunar.

---

325. Seneca, *Ahlâki Mektuplar,* 94, 26.
326. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XII, s. 66.

Musonius'ta karşımıza çıkan bu cinsel pratiğin bütünüyle evlilikselleştirilmesi ve *aphrodisia*'ların tamamen evliliğin katı tekeline sunulması ilkesi, kuşkusuz birer istisnadır. Burada, evlilik yaşamı sanatının çifte bir yasaklama yasasına ilişkin biçimsel ilkenin çevresinde düzenlendiği bir noktaya varılmıştır. Ancak böylesine katı kurallar koymaktan çekinen kimi yazarlarda, belli tutumsal yöntemler ve biraz daha farklı davranış biçimlerine çağrıda bulunan bir sadakat talebinin belirdiği görülebilir. Bu yazarlar açık seçik bir yasaklama önermezler, ancak eşler arasındaki o bireysel ilişki, sadakat, sevgi ve kişisel saygı ile evlilik bağını koruma kaygısını öne çıkarırlar. Bu sadakat, bir yasadan çok, erkeğin karısıyla olan ilişki stiliyle, ona karşı bir var olma ve
davranış biçimiyle tanımlanır. Evlilik dışı ilişkilerden olabildiğince 441
vazgeçme, koca açısından, bu ilişkilerde bir gizlilik arama eğilimiyle bağlantılı olmalıdır; bu durum, hem ustaca hem de şefkatli bir tutumun sonucu olmalıdır; kadından talep edilen (sonuçta kabullenmek zorunda olduğu ve eğer uymazsa çok ihtiyatsız davranmış olacağı) ise, fiili hoşgörü bağlamında belli bir inceliktir.

Uzun zaman Pseudo-Aristoteles metni *İktisat Üstüne*'nin çevirisi olarak kabul edilen Latince metin, böylece evli kadının saygınlığına ilişkin geleneksel bir bakış açısıyla bir sakınım ve uyum gösterme öğütlerini çakıştırır. Yazar bir yandan kocaya, sahip olmayı umduğu çocukların anası olacak karısına gereken tüm özeni göstermesini öğütler; öte yandan da evlendiği kadını hak ettiği saygınlıktan yoksun bırakmamasını önerir[327]. Aynı zamanda da her iki eşin, birbirlerinin alçakça ve namussuzca davranmasını engellemesini öğütler; erkeğe, karısına "dürüst yöntemlerle, büyük bir ölçülülük ve saygıyla yaklaşmasını" (*cum honestate, et cum multa modestia et timore*) tavsiye eder; kocanın "ne ihmalkâr ne de katı" (*nec neglegens nec severus*) olmasını diler: "Böylesi duygular bir fahişeyle âşığının ilişkilerini niteleyen duygulardır"; iyi bir koca, karısına hem ilgi hem sakınım göstermelidir; kadın ise buna utangaçlık ve incelikle, "eşit derecede" sevgi ve çekinme göstererek karşılık verecektir.[328] Ve yazar, bu bağlılığın geçerliliğini öne sürerken, aynı zamanda da kadına, kocasının hataları konusunda görece uyumlu olması gerektiğini ima eder; "kadın da, kocasının, ruhunun düzensizliği nedeniyle kendisine karşı işlemiş olabileceği hataları unutsun" (*si quid vir animae passione ad ipsam peccaverit*); "yakınmasın ve ona yaptığından dolayı kin tutmasın; tüm bunları hastalığa, deneyimsizliğe ya da kazayla yapılmış yanlışlara versin": Böy-

327. Pseudo-Aristoteles, *Économique* (*İktisat Üstüne*), III, 2.
328. *A.g.e.*, III, 3.

lece karşılık olarak kocası da iyileştikten sonra ona minnetini göstermesini bilecektir.[329]

Aynı biçimde *Evlilik İlkeleri* de karşılıklı sadakat ilkesini ileri sürer. Ancak bu ilkeyi katı ve biçemsel olarak simetrik bir biçimde dile getirmez; metin, anımsatma gereği bile duymadan, kadının kocasına sadakat borcu olduğunu varsayar, ancak koca için başka hazların peşinde koşmanın, belki sık rastlanan ama oldukça da küçük bir kabahat olduğunu ima eder. Bununla birlikte sorun, evlilik bağı içinde iki eş arasındaki –hak ve yükümlülüklere göre değil de– sevgi bağlarının durumuna göre çözümlenmelidir. Plutarkhos kocanın başka kadınlarla cinsel ilişkide bulunmamasını talep eder. Bunun nedeni yalnızca böy-
442 le bir eylemin meşru eşin yeri açısından bir tehdit oluşturması değil, aynı zamanda da bir yaraya –acı veren doğal bir yaraya– yol açmasıdır. Herhangi bir kokunun öfkelendirdiği kedilerin durumunu anımsatır Plutarkhos; kadınlar da, aynı şekilde kocaları başka kadınlarla ilişkide bulunduğunda öfkelenirler; dolayısıyla, "pek matah olmayan" bir haz için onlara böylesine şiddetli bir acı çektirmek adaletsizliktir (*adikon*); erkeğe, karısı söz konusu olduğunda, bir kadınla ilişkide bulunduktan sonra arılarına yaklaşmayan arıcı örneğine uymasını öğütler.[330] Ancak bunun tersine, Plutarkhos kadınlara belli bir hoşgörü göstermelerini söyler; bunun nedeni, yalnızca –Pers krallarının şölenlere kocalarıyla katılan, ancak sarhoşluğun başgöstermesiyle birlikte kadın sazcılar ve fahişeler şölene çağrıldığında evlerine yalnız dönen karıları gibi– göz yummalarının daha iyi olması değildir; eşleri zevk için fahişelere ya da hizmetçilere gidiyorsa, bunu kendilerine duyduğu saygıdan, yani sefahati, sapkınlığı ve aşırılıklarını kendileriyle paylaşmamak için yaptığını düşünmelidirler.[331] Böylece, statüye ilişkin bir yapılanmadan çok bir sevgi bağı ve saygı ilişkisi olan evlilik, tüm cinsel etkinlikleri kendisine davet eder ve kendisinin dışında olanların tümünü de mahkûm eder. İki eşten simetrik bir sadakat talep etme eğilimindeyse de, aynı zamanda erkeğin karısına bağlılığı ve kadının kocasına karşı ihtiyatlılığının bağdaşabileceği bir ortam oluşturur: Erkeğin dışarıdaki zevkleri, evlilikte artık statüsüne bağlı üstünlüğünün bir sonucu olarak değil, erkeğin, kadının hem onurunu koruma, hem de sevgisini kanıtlama amacıyla verdiği bir ödün aracılığıyla hoşgördüğü ölçüde sınırlaması gereken belli bir zayıflığının sonucu olacaktır.

329. Pseudo-Aristoteles, *Économique*, III, 1.
330. Plutarkhos, *Préceptes conjugaux* (*Evlilik İlkeleri*), 44, 144 c-d.
331. *A.g.e.*, 50, 140 b.

C. EVLİLİĞİN HAZLARI

Evliliğin *aphrodisia*'ların kullanımını olabildiğince dışlayan bir bağ olarak tanımlanması, haz edimlerinin erkekle kadın arasındaki sevgiye ya da statüye bağlı ilişkiler kümesi dahilindeki rolüne, biçimine, erekliliğine ve bu kümeyle bütünleşmesine ilişkin bir dizi soruyu ortaya çıkarır.

Gerçekte, evliliğin önemli bir yer tuttuğu düşünce biçimlerinde bile hazların evlilik ilişkisindeki düzeninin aşırı bir çekinceyle ele alındığını kabul etmemiz gerekir. Kimi yazarların öğrettiği bu katı ahlâkta, evlilik haz tekelini talep eder; ancak evlilik dahilinde hangi hazların kabul edildiğine ve hangilerinin dışlandığına ilişkin hiçbir şey söy- 443
lenmez.

Bununla birlikte çok genel iki ilkeye sıklıkla değinilir. Bir yandan evlilik ilişkisinin, kimi filozofların oğlanlara özgü olmasını istediği türden aşka, yani Eros'a yabancı olmaması gerektiği, öte yandan da Afrodit'i bilmezden gelmemesi ya da dışlamaması gerektiği öne sürülür. Musonius, evliliğin filozof açısından bir engel olmak şöyle dursun, bir zorunluluk olduğunu gösterdiği metinde evlilik durumunun yüceliği ve değerini öne çıkarır ve evliliği gözeten üç tanrısal gücün hangileri olduğunu anımsatır: Bunlar "evliliğin patronu olarak başvurduğumuz" Hera, "karıkocanın ilişkisini *aphrodision ergon* olarak" adlandırdığımıza göre Aphrodites, bir de Eros'tur (gerçekten de Eros, "kadınla erkeğin meşru birliğinden daha güzel neye uygulanabilir ki?"). Bu üç güç bir arada "çocuklara can verilmesi için karıyla kocayı birleştirme"[332] işlevini görürler. Plutarkhos da evlilik bağını özgün biçimde oluşturan şeyin dahilinde Aphrodites'le Eros'un rolünü aynı şekilde olumlayacaktır.[333]

Evlilikte, aşk tutkusu ve fiziksel şehvetin bu mevcudiyetiyle bağlantılı olarak, birincisinin tersi ama aynı derecede genel bir başka ilke devreye sokulur: Kişi karısına bir metres muamelesi yapmamalı ve evlilikte bir âşıktan çok bir koca gibi davranmalıdır.[334] Evlilikte edeplilige ilişkin o eski ilkenin, evlilik cinsel hazlar için tek yasal uzamı oluşturma eğilimi gösterdikçe daha da değer kazandığı görülür. Aphrodites'le Eros'un evlilikte mevcut olması ve başka hiçbir yerde olmaması gerekir; ancak öte yandan evlilik ilişkisinin sevgililer arası ilişkiden farklı olması uygun görülür. Bu ilke değişik biçimlerde karşımıza çı-

---

332. Musonius Rufus, *Reliquiae,* Hense, XIV.
333. Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour* (*Aşk Üzerine Diyalog*), 759 e-f.
334. Seneca, *Fragments* (*Parçalar*), (Haase yay.), 85.

kar, kimi zaman kuşkusuz oldukça geleneksel bir ihtiyatlılık öğüdü biçimini alır: Erkek, karısına çok yoğun hazları öğretirse, onun kötü yönde kullanabileceği ve sonradan verdiği için pişmanlık duyabileceği dersler verme tehlikesiyle karşı karşıya kalır[335]. Bu ilke, kimi zaman da her iki eşe verilen bir öğüt biçimini alır: Eşlerin, aşırı bir ölçülülükle sefahat düşkünlerininkine fazla yakın bir tutum arasında bir yol bulmaları ve erkeğin sürekli "aynı kadınla hem eş hem de metresmiş gibi ilişkide" (*hos gamete kai hos hetaira*) bulunamayacağını anımsaması gerekir[336]. Kimi zaman da, yine aynı ilke, genel bir sav kisvesine bürünür: Erkeğin karısına fazla ateşli davranması, ona zina muamelesi yapması anlamına gelir[337]. Bu tema önemlidir, çünkü hem en erken dönemlerde
444 ortaya çıktığı (İskenderiyeli Clemens buna *Stromates*'te [*Irmak Yatağı*] değinir),[338] hem de uzun süre varlığını sürdüreceği (François de Sales, buna ilişkin konuları *Sofuca Yaşama Giriş*'te geliştirir)[339] Hıristiyanlıkta da karşımıza çıkar; bunu formüle eden Stoacılarda taşıdığı anlamı kavramak için, onlarda doğal ve rasyonel evlilik ilkesinin, evliliği iki varoluşu birbirine bağlamaya, bir soy üretmeye, siteye yararlı olmaya ve tüm insanlığa fayda sağlamaya yazgılı hale getirdiğini anımsamak gerekir; evlilikte her şeyden önce hazza ilişkin duyumlar aramak, yasayı çiğnemek, ereklerin düzenini tersine çevirmek ve bir erkekle bir kadını bir çift olarak birleştirmesi gereken yasaya karşı gelmek anlamını taşır.

Ama daha somut bir biçimde ele alındığında, evlilik ilişkilerinde hazların kullanımının hangi statüye sahip olduğu, hangi biçimlere büründüğü ve bunları içeriden sınırlandıracak olan öğütlerin hangi ilkelere dayandırılması gerektiği sorunu ortaya çıkar. Evlilik aynı zamanda hem üst düzeyde değer gören bir kişisel ilişki, hem de (o zamana kadar evlilik yaşamının dışında erkeğe görece rahat bir biçimde tanınan) haz ilişkilerinin tek yeri olması gereken bir bağı devreye soktuğu andan itibaren, bu evlilik yapısı nasıl olup da düzenleme rolünü yerine getirecektir? Aynı zamanda hem bireysel bağların en güçlüsü, hem de meşru hazların biricik yeri olacaksa, bu evlilikte nasıl bir ölçülülük talep edilecektir? Bu konudaki ifadeler çoğu zaman oldukça belirsiz, yani bir anlamda Pseudo-Aristoteles metni *İktisat Üstüne*'nin III. kitabında geçen Latince metindeki gibidir; burada yazar, kocanın karısına

335. Plutarkhos, *Préceptes conjugaux* (*Evlilik İlkeleri*), 47, 144-145 a; ayrıca bkz. 17, 140 c.
336. *A.g.e.*, 29, 142 a–c.
337. Seneca, *Fragments* (*Parçalar*), 85.
338. İskenderiyeli Clemens, *Stromates* (*Irmak Yatağı*), II, 143, 1.
339. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, (*Sofuca Yaşama Giriş*), III, 39.

"dürüst yöntemlerle" (*cum honestate*), "büyük bir ölçülülük ve saygıyla" (*cum multa modestia et timore*) yaklaşmasını ister; ona "ancak meşru ve onurlu eylemlerde bulunan, iyi eğitim görmüş bir adamın diliyle" hitap etmesini söyler, karısına "sakınımlı ve edepli" (*verecundia* ve *pudore*) bir biçimde davranmasını öğütler.[340]

Daha kesin bir biçimde, evlilik içi ölçülülük evlilikte kabul gören iki büyük doğal ve rasyonel ereklilikle doğrulanır. Öncelikle sözü geçen, tabii ki soyun üremesidir. Hazzı, doğanın üreme için öngördüğü bir edimin ereği olarak ele almamak gerekir –Seneca bu durumun altını çizmiştir ama daha önce de gördüğümüz gibi, aynı şeye değinen hekimler de olmuştur–; insanlara aşka ilişkin arzular bağışlanmışsa, bu onların şehveti tatmaları değil türlerini yaygınlaştırmaları içindir (*non* 445
voluptatis causa, sed propagandi generis).[341] Musonius bu genel ilkeden cinsel ilişkilerin ancak amaçları üreme olduğu takdirde yasal olarak var olabilecekleri sonucunu çıkarıyordu; erek olarak yalnızca hazzın peşinden koşanlar ise "bu hazlar evlilik içinde yer alsa bile hatalı, yanlış ve yasaya karşıdırlar."[342] Yeni Pythagorasçılarda da karşımıza çıkan bu kuralın birtakım geleneksel yasakları doğrulamakta kullanıldığı anlaşılmaktadır: Örneğin âdet döneminde (hekimlere göre âdet kanaması tohumu alıp götürme tehlikesini taşır) cinsel ilişkiye ilişkin yasak ve gebelik sırasında cinsel ilişkiyi engelleyen yasak (bu dönemde ilişki yalnızca kısır olmakla kalmaz aynı zamanda da ceninin yaşamı açısından tehlike oluşturabilir). Ancak bu genel tavsiyelerin dışında, ilkenin aynı olmasına karşın, daha sonra Hıristiyan öğretisinde karşımıza çıkacak olan, saptanmış bir kısırlık durumunda ya da menopoz yaşından sonra cinsel ilişkide bulunmanın meşruluğuna ya da edim öncesinde veya sırasında eşlerden birinin ya da öbürünün niyetine ilişkin soru işaretleri tarzında sorunlarla karşılaşılmaz. Bir erek olarak hazzın dışlanması, en katı ahlâkçılarda bir zorunluluk biçimini alır; ancak bu zorunluluk, davranışların düzenlenmesini ve tam da izin verilen ya da yasaklanan davranış biçimlerinin kodlanmasını sağlayan bir şemadan çok bir ilke konumundadır.

Evliliğin ikinci büyük erekliliği –ortak ve tamamen paylaşılan bir yaşamın düzenlenmesi– evlilik ilişkilerinde ölçülülüğe davet eden ikinci ilkeyi oluşturur. Tıpkı üreme ereği gibi bu ilke de izin verilenle yasaklanan arasında açık bir paylaşım çizgisi önermez. Ama kimi yazarlar –en başta da Plutarkhos– bu ilkeye, haz ilişkilerinin evlilik bağ-

340. Pseudo-Aristoteles, *Économique* (*İktisat Üstüne*), III, 3.
341. Seneca, *Consolation à Helvia* (*Helvia Ananın Tesellisi*), 13, 4.
342. Musonius Rufus, *Reliquiae*, XII, s. 64.

lantısıyla eklemlenmesinden daha incelikli ve daha karmaşık bir rol yüklerler. Çünkü bir yandan insanın karısını ruhunu açtığı bir eşe dönüştürme zorunluluğu, ona karşı yalnızca yerine ve statüsüne değil, kişisel onuruna da hitap eden bir saygı duyulmasını gerektirir; dolayısıyla *aphrodisia*'ların düzeni bu ilke dahilinde bir iç sınırlandırma ilkesi edinmek durumundadır. Ama öte yandan evlilik yaşamının mükemmel bir birliktelik –tam bir "varlık birleşmesi"– oluşturmayı amaç edinmesi gerekiyorsa, cinsel ilişkiler ve hazların, paylaşıldığı ve ortak olarak duyumsandığı takdirde eşler arasında bir yakınlaşma etkeni oluşturduğu da bir gerçektir. Sağlam bir bağın oluşması ve güçlenmesi, *aphrodisia*'ların kullanımı açısından yalnızca bir güvence değil, aynı zamanda
446 da bunları kolaylaştıran bir etkendir. Cinsel hazların (evlilik bağıyla bütünleşmeleri ve o bağa iyice dahil olmaları koşuluyla) değer kazanması, pratikte, evlilik ilişkisi dahilinde o olumlu rolü oynayabilmelerini sağlayan belli bir ölçülülüğün öğütlenmesiyle birlikte yer alır.

Gerekli bir ölçülülükle arzu edilen bir yoğunluğun bu sarmal biçimindeki süreci *Evlilik İlkeleri*'nde açıkça görülür. Hatta bu süreç, kitabın ana temalarından birini oluşturur. Metin yalnızca üreme edimini değil, öpme ve okşama gibi zevk veren basit davranışları da çevrelemesi gereken edebe ve gize ilişkin kimi bilinen eski ilkeleri yeniden ele alır;[343] bunun yanı sıra, Herodot'un, evli bir kadının edebinin çıkardığı elbiseyle birlikte sıyrılıp gitmemesi[344] ve karanlığın her tür sefahatı gizlememesi gerektiğine ilişkin bilinen bir deyimini dönüştürerek anımsatır; Plutarkhos, Philippos'un elinden, ışık söndüğü andan itibaren tüm kadınların eşdeğer olduğunu belirterek kurtulmaya çalışan bir kadından alıntı yaparak, bir erkeğin karısının tam da diğer kadınlar gibi olmaması gerektiğini belirtir; ancak gecenin içinde gizlenirken ve bedeni görülmezken, kadın sahip olduğu erdemli şeylerin (*to sophron autes*) parıldamasını sağlamalıdır. Diğer yandan kadının sahip olduğu erdemli şeyler, yani "istikrarlılığı ve şefkati,[345] aynı zamanda da onu özel olarak kocasına bağlayan ve onu bizzat kocasına yönlendiren şeylerdir.

Bu kucak açan çekincenin, bir bağlılığın özel anlamını taşıyan edebin çevresinde Plutarkhos, aynı zamanda hem aşırı titiz bir ölçülülüğü, hem de sakınımsız bir hafifliği dışlayan –gerek erkeğe, gerek kadına yönelik– birtakım öğütler geliştirir. Kuşkusuz, örnek olarak gösterdiği Spartalı genç kadın gibi, iyi bir kadın kocasına kendiliğinden cilve

343. Plutarkhos, *Préceptes conjugaux* (*Evlilik İlkeleri*), 13, 139 e.
344. *A.g.e.*, 10, 139 c.
345. *A.g.e.*, 46, 144 e-f.

yapmamalıdır;[346] ancak kocasının cilvelerinden de sıkılırmış gibi davranmamalıdır; birinci davranış hafifmeşreplik kokan utanmazca bir şeyler taşır; ikincisinde ise hiç de dostane olmayan bir küstahlık vardır[347]. Burada, çok bulanık biçimde olmakla birlikte, Hıristiyan öğretisinin daha sonraları bolca kullanacağı o karşılıklı girişim biçimlerini ve eşlerin birbirine iletmesi gereken işaretlerin biçimlerini belirleyen kuralların belirdiği görülür. Plutarkhos, karıkocanın ilk cinsel ilişkilerinde, daha sonraki anlaşmalarını ve o zaman oluşan bağın sağlamlığını tehlikeye düşürecek şeylere pek önem verir. Yeni gelinin yaşayabileceği kötü deneyimlerin tehlikesine değinir; bunların üzerinde durulmamasını öğütler çünkü evliliğin kerameti sonradan ortaya çıkabilir: Bir kez arı soktu diye bal toplamaktan vazgeçenler gibi davranmamak gerekir.[348] Ancak evliliğin başlarında duyumsanan fazlaca kuvvetli bir hazzın, o haz yittiğinde şefkati bozabileceğinden de endişe eder; aşkın canlılığının, karıkocanın karakterine ve onların ruhunun konumuna bağlı olması daha iyidir.[349] Evlilik yaşamı süresince, cinsel ilişkilerde karıkocanın dostluğu için yararlı olabilecek şeylerin de devreye sokulması konusunda çekinmemek gerekir. *Evlilik İlkeleri* bu sevgisel yeniden harekete geçirme işlevine ilişkin olarak –*Aşk Üzerine Diyalog*'a katılanlardan bir tanesi buna açık bir biçimde değinir–[350] iki örnek verir: Özellikle yatak odasındaki kavgalardan kaçınılmalıdır. Çünkü "yatağın kışkırttığı anlaşmazlıkları ve suçlamaları başka bir ortamda yatıştırmak kolay değildir;[351] bir de aynı yatakta yatmaya alışılmışsa, kavga edildiğinde ayrı bir odaya gidilmemelidir; tersine "bu tür hastalıkların en iyi ilacı olan[352] Aphrodites'i davet etmenin tam vaktidir.

Bu tema bizzat Plutarkhos'ta çok önemli bir yere sahiptir ve *Aşk Üzerine Diyalog*'da da karşımıza çıkacaktır. Burada, aynı tema (hazzın tinsel bağıntı dahilinde olumlu bir rolle bütünleştiği) kadınlarla aşk ile –fiziksel hazzın (bu hazzın karşılıklı olmadığı varsayılır), ilişki dahilinde olumlu bir etken olarak görülemeyeceği– oğlanlarla aşk arasında temel ayrım işlevi görecektir. Yine aynı tema, bağdaştırıldıkları diğer iki hazla (sarhoşluk ve müzik) bağlantılı olarak cinsel şehveti işleyen *Yedi Bilgenin Şöleni*'nde de ele alınır. Burada konuşmacı –Mne-

346. Ayrıca bkz. Plutarkhos, *Des vertus des femmes* (*Kadınların Erdemleri Üstüne*), 242 b.
347. Plutarkhos, *Préceptes conjugaux* (*Evlilik İlkeleri*), 18, 140 c.
348. *A.g.e.*, 2, 138 d-e.
349. *A.g.e.*, 2, 138 f.
350. Bkz. Bölüm VI.
351. Plutarkhos, *Préceptes conjugaux* (*Evlilik İlkeleri*), 39, 143 e.
352. *A.g.e.*, 38, 143 d.

siphilos–, hangi sanat ya da pratik söz konusu olursa olsun, yapıtın aletlerin ya da malzemenin kullanımında değil, yapılması istenende olduğunu belirtir: Mimarın *ergon*'u, karıştırdığı harçta değil yaptığı tapınaktadır; Musa'lar lir ya da flütle ilgilendiklerinde tek uğraşları "ahlâksal eğitim ve tutkuların yumuşatılmasıdır."[353] Yine aynı biçimde, nasıl ki Dionysos'un uğraşı insanı sarhoş eden şarabı içmesi değilse, Aphrodites'inki de (*ergon Aphrodites*) yalnızca bedenin ilişkisi ve birleşmesi (*sunousia, meixis*) değildir: Karşılıklı dostluk duygusu (*philophrosune*), gereksinim (*pothos*), ilişkiler (*homilia*) ve hukuktur (*sunetheia*). Evlilik yaşamında, cinsel ilişki, simetrik ve birbirine yönelebilen sevgi ilişkilerinin oluşması ve gelişiminin aracı olarak işlev gör-
448 melidir: "Aphrodites", der Plutarkhos, "erkekler ve kadınlar arasındaki uyum ve dostluğu yaratan zanaatkârdır (*homophrosunes kai philias demiourgos*), çünkü bedenleri aracılığıyla ve hazzın etkisiyle kadın ve erkeklerin ruhlarını aynı zamanda hem birbirine bağlar, hem de birbirinde eritir."[354]

Bu öğütler oldukça kaba görünebilir. Ancak yine de bunlar uzun bir tarihin başlangıcındaki öğeler arasında yer alırlar: O tarih de eşler arasındaki ahlâksal bağıntıların, bir yandan genel bir sakınım öğüdü, öte yandan da cinsel hazlar aracılığıyla sevgisel bir iletişime ilişkin karmaşık ders görünümü altında kodlanmasının tarihidir.

***

Burada "tekelci" bir ilke söz konusudur: Evlilik dışında cinsel ilişki olmamalıdır. Bir "hazcılıktan uzaklaşma" talebi vardır: Eşler arasındaki cinsel birleşmeler bir haz düzenine uymamalıdır. Eşlerin amacı çocuk yapmak olmalıdır. Bunlar, kimi ahlâkçıların İmparatorluk döneminin ilk yıllarında geliştirdiği, gelişmesinde ise geç Stoacılığın büyük katkısı olan evlilik yaşamına ilişkin ahlâk felsefesinin temel öğelerinden üçünü oluşturur. Ancak yine de bunlar o ahlâk felsefesine özgü öğeler değildir: Benzer talepler Platon'un *Devlet*'inin yurttaşlarına dayattığı kurallarda da görülebilir; daha sonraları Kilise'nin iyi bir Katolik ailesinden talep ettiği şeylerde de... Bu üç ilke, Stoacı katılığın bir ıslahatının ve o dönemin ahlâkına özgü bir tasarının ötesinde, yüzyıllar bo-

353. Plutarkhos, *Banquet des Sept Sages* (*Yedi Bilgenin Şöleni*), 156 c.
354. *A.g.e.*, 156 d. *Plutarque et le stoïcisme*'de (*Plutarkhos ve Stoacılık*), Babut, Antipatros'un, Musonius'un ve Hierokles'in "aşktan çok evlilikle ilgilendiklerini; amaçlarının esas olarak evliliğin filozofça bir yaşamın sürdürülmesine engel olmadığını göstermek olduğunu ve bu yazarlarda *Amatorius*'un önemli fikirlerinden biri olan, kadının da erkek gibi aşk tutkusu uyandırabileceği görüşünün var olmadığını" gösterir.

yunca evliliğe yüklenmek istenen cinsel ölçülülük odağı rolünün altını çizip durmuştur.

Ancak bu üç ilkenin hep var olması, sıradan ve basit bir özdeşlik anlamına gelmemelidir. İmparatorluk dönemine ait az ya da çok Stoacı ahlâk, üremeye koşulu ve hazza karşı çekinceli "tekelci" bir evlilik yasasını Platoncu ütopyadan Hıristiyanlığa taşımakla yetinmez. Bu kurala, o dönemde kendilik kültürünün gelişiminin büründüğü biçimlerde kendini gösteren bazı özel anlamlar getirir.

İlk önce şunu görmek gerekir: Platon'da tüm cinsel hazları evliliksel yapıyla bütünleştirme zorunluluğunun öne sürülmesinin ana nedenlerinden biri, siteye, varlığını sürdürmesi ve gücünü koruması için ge-
reksindiği çocukları vermenin gerekliliğidir. Buna karşılık, Hıristiyan- 449/F29
lıkta cinsel ilişkinin evlilik ile bağı, ilkinin kendinde günahın, düşüşün ve şerrin izlerini taşıması ve ancak ikincisinin ona meşruluk kazandırması –hatta bu meşruluğun bile cinsel ilişkiyi tamamen masum kılıp kılmadığı düşünülür– yoluyla doğrulanır. Halbuki Musonius'ta, Seneca'da, Plutarkhos ya da Hierokles'te, yararlılık belli bir role sahip olsa da, hazza kapılıp gitmeye ilişkin çekince oldukça canlı olsa da, evlilik ile *aphrodisia* arasındaki bağ, temel olarak, ne evliliğin toplumsal ve siyasal amaçlarının önceliği öne sürülerek, ne de hazlarda bulunan bir ilk ve içkin şer ortaya koyularak kurulur. Bu bağ, bunların (evlilikle *aphrodisia*'nın) birbirlerine doğadan, akıldan ve özden gelen bir aidiyetle bağlanmasıyla sağlanır. Konum farklılıkları ve öğretisel yorumları dikkate alacak olursak, evlilik dahilinde talep edilen ve bu etik biçiminde dile gelen cinsel tekel, evliliğin "dışsal" yararlarından ya da hazzın "içsel" olumsuzluğundan çok, bazı ilişkileri çakıştırma çabasının çevresinde oluşur: Bunlar, iki cinsel partnerin birleşmesi, karıkocanın ikili bağı ve ailenin toplumsal rolüdür. Ve bu çakıştırma girişimi, kişinin kendiyle olan ilişkisiyle olabilecek en mükemmel uygunluk dahilinde gerçekleşmek durumundadır.

Burada ikinci çok önemli farklılığa değinmiş oluyoruz. Kişinin, hazlarının kullanımını evlilik dahilinde tutma zorunluluğu, Platon'un bekçisi, İsokrates'in şefi ya da Aristoteles'in yurttaşı için, kendi üzerinde denetim kurmanın (ki bu denetimi kişinin statüsü ya da sitede sahip olması gereken otorite zorunlu kılıyordu) bir yöntemiydi. Mükemmel bir evliliksel sadakat ilkesi, Hıristiyan öğretisinde ise kendi selametini düşünen herkes için koşulsuz bir görev olacaktır. Buna karşılık, Stoacılıktan esinlenen bu ahlâkta, kişinin, kendiyle olan ilişkisine özgü zorunluluklara uymak, doğal ve özsel olarak olduğu şeyi yaralamamak, akıllı bir varlık olarak kendini onurlandırmak için cinsel hazları

evlilik dahilinde ve ereklerine uygun olarak kullanması gerekir. Kuşkusuz, erkekler için bile evlilik dışı cinsel ilişkiyi reddetme ve bu tür ilişkilere ancak belirli bazı ereklere yönelik olarak izin verme eğiliminde olan bu ilke, evlilik ilişkilerinin ve cinsel pratiğin daha sonra devreye girecek olan "hukuksallaştırılma"sının tutanak noktalarından biri olacaktır; tıpkı kadınınki gibi, evli erkeğin de cinsel etkinliği, en azından ilkesel olarak yasa kapsamına alınacaktır. Ve bizzat evlilik dahilinde bile, ayrıntılı bir kod, yapılması, istenmesi, hatta düşünülmesi serbest ve yasak olan şeyleri dile getirecektir. Ancak daha sonraları pek duyarlı bir hal alacak olan bu hukuksallaştırma, Hıristiyan öğretisine ve o öğretinin kendine özgü yapısına bağlıdır. Halbuki Plutarkhos'un-

ki gibi çift yaşamına ilişkin en ayrıntılı metinlerde bile, önerilen, serbest olanla yasak olanın ayrımını yapmaya yönelik düzenleme değil bir varoluş tarzı, bir ilişki stilidir; evlilik ahlâkı ve evlilik yaşamına ilişkin öğütler, aynı zamanda hem evrensel olarak geçerli olan ilkelerdir, hem de yaşamlarına onurlu ve güzel bir biçim vermek isteyenler için birer kuraldır. Bu, her halükârda, ancak birkaç kişi tarafından uygulanan bir varoluş estetiğinin yasaya bağlı olmayan evrenselliğidir.

Cinsel ilişkilerin evlilikselleştirilmesi, meşruluğu yalnızca evlilikle sınırlandırma eğiliminde olduğundan doğal olarak cinsel ilişkilerin açıkça kısıtlanması sonucunu doğurur (en azından erkek açısından, zira evli kadın açısından bu zaten uzun zamandır mevcuttur). Buna ek olarak, bu hazların kullanımıyla hazcı ereklilik arasında bir ayrışma yapılması zorunluluğu, beraberinde bizatihi o etkinliğin içindeki bir diskalifikasyonu getirme eğiliminde olacaktır. Ancak bu kısıtlamalara ve bu diskalifikasyona bir başka sürecin de eşlik ettiği iyice kavranmalıdır: Bu süreç, evlilik dahilinde cinsel ilişkilerin değeri ve anlamının önem kazanma sürecidir. Bir yandan gerçekten de evlilik dahilindeki cinsel ilişkiler yalnızca bir hakkın sonucu ve ortaya çıkması değildir; bunlar şefkat, sadakat ve karşılıklılık bağıntılarının dahilinde yer almak zorundadır. Öte yandan da, bir erek olarak hazzın ortadan kaldırılması gerekiyorsa bile, bu en azından bu ahlâka ait olan çok incelikli birtakım ifadelerinde, eşler arasındaki sevgi tezahürlerinin öğesi (hem aracı hem de güvencesi) olarak kullanılmalıdır.

Oğlanlarla aşka tanınmış olan ayrıcalıkların giderek daha da kuşkulu biçimde sorgulanır hale gelmesi, tam da *aphrodisia*'ların evlilik ilişkileri dahilinde böyle önem kazanmasından, bunlara eşler arasındaki iletişim açısından verilen rolden ötürüdür.

VI
Oğlanlar

Klasik çağdaki üst düzey ifadeleriyle karşılaştırıldığında, oğlanlarla aşk üzerine düşünüm, İ.S. ilk yüzyıllarda, güncelliğini değilse bile, en azından yoğunluğunu, ciddiliğini ve eskiden sahip olduğu canlılığı yitirdi. Bu düşünüm, ortaya çıktığı yerlerde de, kolayca tekrara dayanan bir havaya bürünür ve Antik Yunan'da görülen türden –çoğu zaman Platoncu– temalar üzerinde oynayarak, oldukça donuk bir biçimde klasik kültürün yeniden harekete geçirilmesine katkıda bulunur. Felsefe, Sokrates imgesine eskiden sahip olduğu çehreyi yeniden vermeye çalıştığında bile, oğlanlarla aşk, yarattığı sorunlarla etkin ve canlı bir düşünüm odağı oluşturmaz: Tyraionlu Maximus'un Sokratesçi aşk üzerine dört söylevi bile bunun tersi yönde bir gerekçe sunmaz.

Elbette bu, söz konusu pratiğin ortadan kalktığı ya da gözden düş-

tüğü anlamına gelmez. Tüm metinler bu pratiğin hâlâ yaygın olduğuna ve doğal bir şey gibi görüldüğüne işaret eder. Görüldüğü kadarıyla, asıl değişen, oğlanlara duyulan arzu ya da bu eğilimde bulunanlar hakkındaki değer yargısı değil, bu aşk üzerindeki düşünce ve sorgulama biçimidir. Modası geçen şey olgunun kendisi değil, sorundur; ona gösterilen ilgi geriler; felsefi ve ahlâksal tartışmada bu aşka verilen önem yok olur. Kuşkusuz bu "sorun halinden çıkarma"nın belli nedenleri vardır. Bu nedenlerin kimileri Roma kültürünün etkisiyle ilintilidir ve bunun nedeni Romalıların bu türden hazlara Yunanlardan daha duyarsız olmaları değildir. Ancak haz nesnesi olarak oğlanlara ilişkin sorun, onların kurumları çerçevesinde, bir antik Yunan sitesindeki kadar kes-

kin biçimde ortaya çıkmıyordu. Bir yandan iyi aile çocukları aile hukuku ve kamu yasaları tarafından iyi "korunuyordu"; aile babaları, oğulları üzerindeki iktidarlarına saygı duyulmasını istiyordu; ve eşcinselliği yasaklamayan o ünlü *Scantinia* yasası, özgür yeniyetmeleri kötüye kullanmaya ve şiddete karşı koruyordu: Boswell buna işaret etmiştir.[355] Öte yandan ve kuşkusuz biraz da bunun sonucu olarak, oğlanlarla aşk, özellikle statüleri konusunda herhangi bir kaygı duyulmayan kölelerle yaşanıyordu: "Roma'da iyi aile çocuğu delikanlının yerini köle almıştır" der P. Veyne.[356] Şairlerinin yeniyetme oğlanlara övgüler düzdüğü Roma, Helenleşmiş ve felsefeyle yoğrulmuş olsa da, oğlanlarla aşka ilişkin o yaygın Yunan düşüncesine hiçbir yankı vermemiştir.

Bunun yanı sıra, eğitbilim pratiği ve bu pratiğin kurumsallaşma biçimleri, yeniyetme oğlanlarla ilişkiye eğitsel etkililik açısından değer kazandırmayı çok daha güç kılıyordu. Quintilianus, oğlanın retorik öğretmenine teslim edilmesi gereken zamana değinirken, öğretmenin "alışkanlıkları" konusunda emin olmanın gerekliliği üzerinde durur: Gerçekten de çocuklar bu hoçalara gittiklerinde neredeyse yetişmişlerdir ve delikanlı olduklarında da onların yanında kalırlar; bu nedenle de, gençliklerinin öğretmenin saflığında her tür saldırıya karşı bir korumaya kavuşmasına ve coşkularındaki aşırılığın yine o öğretmenin ciddiyeti sayesinde sefahatten uzaklaştırılmasına büyük özen göstermek gerekir"; dolayısıyla öğretmen "öğrencilerine karşı bir babanın sahip olacağı duyguları beslemeli ve kendisine çocuklarını teslim eden babanın temsilcisi olarak davranmalıdır."[357] Daha genel olarak bakılacak olur-

355. J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* (*Hıristiyanlık, Toplumsal Hoşgörü ve Eşcinsellik*) s. 61 ve devamı.
356. P. Veyne, "L'amour à Rome" (*Roma'da Aşk*), *Histoire*, Ocak 1981, s. 77.
357. Quintilianus, Institution oratoire (*Bir Hatibin Yetişmesi*), II, 2.

sa, kişisel *philia* ilişkilerinin belli ölçüde önem yitirmesi (tıpkı evliliğin değer kazanması ve karıkoca arasındaki sevgisel bağ gibi) erkekler arasındaki aşk bağıntısının, artık yoğun bir kuramsal ve ahlâksal tartışmanın hedefi olmaktan çıkması yönünde kuşkusuz büyük katkı sağlamıştır.

Bununla birlikte, üç önemli metin vardır: Plutarkhos'un aşka ilişkin diyaloğu, daha geç dönemden gelen bir Pseudo-Lukianos metni, bir de, Tyraionlu Maximus'un Sokratesçi aşka ilişkin dört yazısı. Bu son metni bir tarafa bırakabiliriz: Bunun nedeni, metnin retorik ve yapay bir niteliği olması değildir –Lukianos'a atfedilen *Aşklar* da daha az yapay değildir ve eski temaların akademik çalışmalarda yeniden harekete geçirilmesi o döneme özgü bir davranıştır. Ancak, Tyraionlu Maximus'un metni, temelinde –metne gelenekselleşmiş bir nitelik veren de budur– erkekler arasındaki ilişkilerde iki cins aşkın ayrıştırılması ve karşılaştırılmasını ele alır: Güzel ve doğru olan aşkla, güzel ve doğru olmayan aşk.[358] Tyraionlu Maximus bu ayrımı Platoncu gelenekten hareketle, gerçek aşkla bu aşkın yalnızca kötü bir kopyası olan aşk arasındaki karşıtlıkla çakıştırır. Ve buradan hareketle, iki aşka ilişkin sistematik ve geleneksel bir karşılaştırma geliştirir. Bu karşılaştırma her iki aşkın taşıdığı kendine özgü niteliklere göre yapılır: Birisi erdeme, dostluğa, edebe, açık yürekliliğe, istikrara sahiptir; diğeri ise aşırılık, nefret, edepsizlik, sadakatsizlik yüklüdür. Bir diğer ayrım da bunları belirleyen varlık biçimlerine dayanır: Biri Helenik ve erkeksidir, diğeri ise kadınsı ve barbardır. Son ayrım da, bu aşkların hangi tutumlarda tezahür ettiklerini ele alır: Birincisinde sevilene özen gösterilir, *gymnasium*'a, ava, savaşa giderken ona eşlik edilir, ölüme değin onun peşinden gidilir ve bu refakat yalnızlıkta ya da geceleyin aranan bir şey değildir. Diğerinde ise tersine gün ışığından kaçılır, gece ve yalnızlığın peşinden koşulur ve insan sevdiğiyle birlikte görülmekten kaçınır.[359]

Plutarkhos'un ve Pseudo-Lukianos'un aşk üzerine diyalogları çok farklı biçimde yapılanmıştır. Onların erotizm yaklaşımları da çift kutuplu ve karşılaştırmalıdır: Söz konusu olan hep iki cins aşkın birbirinden ayrımı ve bunların değerlerinin karşılaştırılmasıdır. Ancak bu karşılaştırma, tamamen erkek aşkı tarafından temsil edilmese de bu tür aşkın egemenliği altında bulunan bir Eros'un dahilinde yapılıp ortaya ahlâksal olarak eşit olamayan iki biçim çıkarmaz, bunun yerine doğal olarak birbirinden farklı iki ilişki biçiminden yola çıkar: Oğlanlarla ilişki ve kadınlarla (daha doğrusu kişinin evlilik çerçevesinde ilişki

358. Tyraionlu Maximus, *Dissertations* (*Düşünceler*), 24, 1; 25, 1.
359. *A.g.e.*, 25, 2-4.

kurduğu meşru karısıyla) ilişki. Ahlâksal değer, güzellik ve üstünlük sorunu, işte bu ayrı oldukları baştan kabul edilen iki biçim konusunda gündeme getirilecektir. Bu da erotizm yaklaşımı sorununu kayda değer biçimde değiştiren birtakım sonuçları beraberinde getirir: Kadınlara duyulan aşk, özellikle de evlilik, tamamen Eros'un ve Eros'un sorunsallaştırılmasının alanına aittir; bu sorunsallaştırma insanın kendi cinsine duyduğu aşkla karşı cinse duyduğu aşk arasındaki doğal karşıtlığa dayanır; son olarak da, aşkın etik anlamda değer kazanması artık fiziksel hazzın silinmesiyle elde edilemeyecektir.

Çelişki de buradadır: Antik Yunan'da oğlanseverliğe ilişkin düşünce işte bu haz sorunu çevresinde geliştirilmişti; şimdi ise yine bu aynı
454 sorun çevresinde gerilemeye başlayacaktır. Ahlâksal yaşama ilişkin bir stil bilgisinin tanımlanması için en canlı odağı artık haz ilişkileriyle bütünleşebilecek ve onlara olumlu bir değer yükleyebilecek bir bireysel bağ olan evlilik oluşturacaktır. Yine de, oğlanlarla aşk mahkûm edilen bir şey olmaz. Bu tür aşk, şiirde ve sanatta ifade edilmenin yollarını bulacaktır. Ancak felsefe alanında "gözden düşme durumu"na maruz kalacaktır. Oğlanlarla aşk, aşkın olabilecek en üstün biçimlerinden biri olarak değerlendirileceğine, sorgulandığında kökten bir yetersizlikle, yani haz ilişkilerine yer vermemesi nedeniyle eleştirilecektir. Aşkın bu türüyle *aphrodisia*'ların kullanımı arasındaki ilişkilerin düşünülmesindeki güçlük, uzun zaman o türün felsefi anlamda değer kazanmasının nedenini oluşturmuştu; şimdi ise, bu güçlük, oğlanlarla aşkta, belli bir geleneğe sahip olan, ancak bir yaşam stilini, bir tutum estetiğini ve insanın kendisiyle, ötekilerle ve hakikatle ilişkisinde başlı başına bir yöntemi tanımlamakta yetersiz bir zevkin, bir alışkanlığın, bir tercihin görülmesinin gerekçesi haline gelir.

Plutarkhos'un ve Pseudo-Lukianos'un diyalogları, aynı zamanda hem oğlanlarla aşka hâlâ tanınan bu meşruluğa, hem de bu aşkın, bir varoluş stilinin canlı teması olarak gözden düşmesine tanıklık eder.

A. PLUTARKHOS

Plutarkhos'un *Aşk Üzerine Diyalog*'u evlilikle başlar, evlilikle biter. Plutarkhos, evliliğinin ertesinde karısıyla birlikte Thespies'i ziyarete gitmiştir: İstedikleri, tanrıyı kutsamak ve aileleri arasındaki bir anlaşmazlığın kötü koşullara ittiği bu birlikteliği olumlamasını dilemektir. Oraya, evlerine konuk oldukları kişiler arasında geçen küçük bir tartışmanın tam ortasında varırlar: Pek gözde, yakışıklı bir delikanlı olan

Bakhon, peşinden koşan kadınla evlenmeli mi yoksa evlenmemeli midir? Tartışmalar, serüvenler, kaçırma gibi şeyler olur. Diyalog, herkes yeni evlilerin ardından gitmeye ve hayırsever tanrıyı kutsamaya hazırlanırken son bulur. Diyalog böylece bir evlilikten diğerine kadar yaşanan süreci kapsamış olur.[360]

Diyalog, aynı zamanda, Eros'un etkisi altında, *Eroditia*'ların, yani Thespies'te her dört yılda bir "Aşk'ın ve Musa'ların" onuruna kutlanan şölenlerin yapıldığı süreci kapsar. Plutarkhos, evliliğinin korunmasını bu tanrıdan talep etmektedir; Bakhon'un İsmenodores'le tartışmalı evliliği için de bu tanrıya başvurulacaktır, çünkü anlaşıldığı kadarıyla o tanrı "olmakta olanı hayırseverliğiyle onaylar ve kolaylaştırır."[361] Bu arada Plutarkhos Eros'un kutsallığına, eskiliğine, güçlülüğüne, hayırlarına, ruhları yükseltmek ve cezbetmekteki gücüne uzun bir övgü düzmeye de fırsat bulur; böylece, kendi payına, aynı anda şenlik halindeki tüm kentin kutladığı tanrının kutsanmasına kendince katılmış olacaktır. Eros ve Gamos, aşkın gücüyle evlilik bağının karşılıklı ilişkileri: Diyaloğun teması budur. Bu diyaloğun çerçevesini oluşturan dinsel göreneklerin ereği açıktır: Çifti koruması için çağrılan Eros'un gücü, ailelerin anlaşmazlığı karşısında utku kazanır, dostlar arasındaki çekişmeleri sakinleştirir ve evlilik yaşamlarının mutluluğunu sağlar. Tartışmanın kuramsal amacı bu sofuluk pratiğine uygundur; o pratiği akılla temellendirir: Evlilik bağının, Aşk'ın gücüne kucak açma konusunda tüm diğer ilişkilerden daha yeterli olduğunu ve insanlar bağlamında aşkın gücünün ayrıcalıklı yerinin çift olduğunu gösterir.

Söyleşinin gerekçesi ve bu söyleşinin birbirini izleyen gelişmelerini ortaya çıkaran dışsal serüvenler gayet şatafatlı ve alaycı bir biçimde anlatılmıştır: "dokunaklı" ve "başlı başına bir dramla yüklü" bir olaydır bu; temsil etmek için "bir koro" ve "bir sahne" gerekir.[362] Gerçekte söz konusu olan küçük ve komik bir olaydır. Bakhon'un, o çekici delikanlının –güzeldir, erdemlidir– peşinden hem bir *eraste* olan Pisias koşmaktadır, hem de delikanlıdan yaşça çok büyük dul bir kadın. Bu kadından delikanlıya uygun bir eş bulması istenmiştir; o ise kendinden daha iyi hiç kimseyi bulamamıştır; oğlanı baştan çıkarmaya çalışır, pe-

360. H. Martin, (*Plutarckh's Ethical Writings and Early Christian Literature – Plutarkhos'un Ahlâksal Yazıları ve İlk Hıristiyan Yazını*; yay. H. D. Betz), diyaloğun karşıcinsel aşk ile evlilik arasında açık bir fark gözetmediğini belirtiyor. *Aşk Üzerine Diyalog*'la *Evlilik İlkeleri*'ni karşılaştıran L. Goessler, Plutarkhos'un *gamos* ile *eros* arasındaki belirgin bağ ve burada, geleneksel evlilik sorununa ilişkin getirilen yenilik üzerinde durduğunu ısrarla belirtiyor.
361. Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour* (*Aşk Üzerine Diyalog*), 771 e.
362. *A.g.e.*, 749 a.

şine düşer, onu kaçırır, önce müthiş öfke duyan, sonra ise boyun eğen güveyin gözünün önünde düğünü düzenler. Diyalog başladığında bu tehlikeli dulun niyetleri bilinmektedir, ama kadın henüz son darbesini vurmuş değildir. Dolayısıyla çocuk, halihazırda peşinden koşan iki kişi arasındadır; hangi yolu seçeceğini bilmez; bu kararı büyüklerine bıraktığında, onlar düşünecektir. Dolayısıyla tartışma, oğlanlarla aşk taraftarı iki kişi, Protegenes ve Pisias ile kadınlarla aşk taraftarı iki kişi, Anthemion ve Daphnis arasında geçer. Tartışma Plutarkhos'un önünde cereyan eder; Plutarkhos hemencecik tanık rolünden sıyrılıp tartışmayı ele alır ve aşk üzerine genel bir kurama doğru götürür: Her iki aşkın savunucuları ortadan kaybolduğu için, karşısında muhatap olarak aşka
456 ilişkin maddeci yaklaşımları, evliliğe ilişkin de Plutarkhos'un karşılık vermek zorunda kalacağı şiddetli bir biçimde eleştirel görüşleri olan Pemptides ve –özellikle de– Zeuksippe kalır.

Bu noktada diyaloğun en önemli özelliklerinden birine varılır.

Bu nokta –ister söylencesel figürlerde olsun, ister tanrıbilimin vicdanla ilgilenen bölümünde– yolların çakışmasından hareket eder: İki yol vardır, hangisini tercih etmek gerekir? Oğlanlarla aşk yolunu mu, kadınlarla aşk yolunu mu? Ne var ki gerçekte tartışmanın ortaya çıkardığı tam olarak bu sorun değildir: Platoncu metinlerde erkek ve soylu Eros, (görünürde evlilik dışında, hem oğlanlar hem de kızlarla uygulanabilen) kolay, çoğul, fiziksel, "sefih" Eros'un karşıtı olarak sunulurken, Plutarkhos'ta tercih sorunu oğlanlarla evlilik arasında ortaya çıkar, sanki kadınlarla ilişki ancak evlilikte gerçekleşebilirmiş gibi...

Plutarkhos'un diyaloğundaki ayırıcı bir başka öğe de, oğlanın peşindeki kadın karakteridir. Bu kadını belirleyen çizgilerin tümü anlamlıdır. Kadın henüz gençlik çağında olmakla birlikte oğlandan daha yaşlıdır, ondan daha zengindir ve daha önemli bir toplumsal statüye sahiptir; geçen yaşam ona şimdiden deneyim kazandırmıştır.[363] Bu türden durumlar Antik Yunan'da –hem kadınların ender olmasından hem de evlilik stratejisinden ötürü– pek olağanüstü değildir. Yine de bu tür birliktelikler konusunda belli bir suskunluk vardır; karısına göre daha genç ve daha yoksul olan koca, evliliksel ilişkilerde erkeğin üstünlüğü statüye bağlanmış olduğundan dolayı, biraz rahatsız edici bir konumda bulunurdu. Nitekim evlilik yaşamına ilişkin metinlerde bu sakıncalara ilişkin pek çok nokta bulunur; Plutarkhos, *Solon'un Yaşamı*'nda, yargıca, yaşlı bir kadına "bir kekliğin peşindeki erkek" gibi yanaşan delikanlıyı kocaya gereksinim duyan bir genç kızın evine yönlendir-

363. Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour,* 754 c.

mesini öğütler.[364] Nitekim Pisias da Bakhon'un evlilik yandaşlarının alışılagelmiş çekincelerini anımsatacaktır.[365] Tamamıyla müstesna olmasa da, burada söz konusu olan birliktelik, eşlerden birinin çıkarlarının, diğerinin ise arzularının, mutlu ve bilgece bir yaşam umuduna yer veremeyecek denli ortaya çıkarıldığı çelişkili ve tehlikeli bir birlikteliktir. Dolayısıyla Bakhon'a –oğlansever aşka karşılık– önerilen, olabilecek en iyi değil, en kötü evliliktir. Bu evliliği doğrulayacak olan tartışma ve ona utku kazandıracak olan çözüm böylece daha da çok değer kazanacaktır.

Ancak bir başka çelişkili noktayı daha belirtmek gerekir. İsmenodores, o ateşli dul, iyi niteliklerle dolu bir kadındır: Erdemlidir, "düzenli bir yaşam" sürmektedir ve kamuoyunun saygısıyla çevrelenmiştir; "hakkında asla kötü bir dedikodu duyulmamıştır"; "hanesinde asla utanç verici bir eylemin yapıldığı kuşkusu görülmemiştir."[366] Bununla birlikte, hiç utanç duymadan oğlanın peşine düşmüştür; oğlan, kendisine, evlenmesini kolaylaştırması için emanet edilmiştir; ama, oğlan hakkında onca iyi şey söylendiğini duyunca, kendi gözleriyle onun güzelliğini ve iyiliklerini görünce, onca değerli erkek âşığın onun peşinden koştuğunu gözleyince, oğlana kendisi âşık olur. Dahası, onun peşinden koşar; birlikte gidemediğinden *gymnasium*'dan dönüşünü gözler; ve birkaç dostunun suç ortaklığıyla onu "kaçırır." Bu –kısmen gerçek, kısmen danışıklı dövüş biçimindeki– "kaçırma"ların, gerçekte olmasa bile, en azından "oğlansever" yazında sık rastlanan bir öğe olduğu bilinir. Birçok mitolojik ve tarihsel metin bu şiddet olaylarının çevresinde örülmüştür. Plutarkhos'a atfedilen *Aşk Öyküleri,* Tyraionlu Maximus'un Sokratesçi aşkı konu alan *Söylevler*'indeki öyküler bunlara gönderme yapar.[367] Ve eğer İsmenodores gibi erdemli birisi böylesi bir saldırıya başvurmuşsa, bunun nedeni mutlaka "insan aklından daha güçlü ilahi bir itki"nin pençesinde olmasıdır. Öte yandan tüm bu nitelikler (yaş farkı, saygınlık, sevilen oğlanın ahlâksal niteliklerine ve iyi şöhretine duyulan ilgi, peşinden koşma girişimi, ilahi esinli şiddet) bir hayli tanıdık şeylerdir: Geleneksel oğlansever modelde oğlanların âşığını belirleyen niteliklerdir bunlar. Plutarkhos'un betimlemesine göre, İsmenodores tamamen *eraste* konumundadır. Öyle ki, Bakhon, gerçekte, birbirinden tamamen farklı iki aşk –yetenekli bir delikanlıyla bu arkadaşının güzelliğine ilgi duyan yaşça büyük bir başka erkeğin

364. Plutarkhos, *Vie de Solon* (*Solon'un Yaşamı*), 20, 8.
365. Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour* (*Aşk Üzerine Diyalog*), 752, e–f.
366. *A.g.e.,* 749 d ve 755 d–e.
367. Plutarkhos, *Histoires d'amour* (*Aşk Öyküleri*), 2, 772 e; 3, 773 f.

arasında oluşabilecek aşkla, bir mal varlığını yönetmek ve çocuklar yetiştirmek üzere bir karıkoca arasında kurulacak aşk– biçimi arasında bir tercih yapma durumunda değildir: Yapacağı tercih, aynı aşkın iki biçimi arasında olacaktır. Aradaki fark, birinde bir erkeğin, diğerinde ise bir kadının aşkının söz konusu olmasıdır. Her iki seçenekte de aynı cins ilişkinin söz konusu olduğunu, Plutarkhos, İsmenodores ile evlilikten yana olduğunu belirten müdahalelerinden birinde açıkça belirtir: Hiç kimse, der, otoriteden vazgeçemez ve kendi kendine mükemmel olamaz; "ergenlik çağına gelen oğlan *gymnasium*'daki öğretmenine, yeniyetme *eraste*'ye, yetişkin insan da yasaya ve kumandana tabi-
458 dir... Buradan yola çıkıldığında, duygu dolu ve yaşı ilerlemiş bir kadının, genç kocasının yaşamını hem deneyiminin üstünlüğü sayesinde (*toi phronein mallon*) yararlı, hem de sevgisi *(toi philein)* ve şefkati sayesinde hoş bir şekilde davranarak yönetmesi böylesine korkunç ve utanç verici bir şey midir?"[368]

Plutarkhos'un diyaloğunun altında iki farklı hareketin yer aldığı görülür: Bunlardan ilki, tartışmanın kendisinden kaynaklanan bir tür kaymadır; sevilenin iki âşığı arasında yapması gereken tercih sorunu, gizliden gizliye olabilecek iki biçimi –oğlanlara ya da kızlara duyulan aşk– çerçevesinde aşk sorununa dönüşür; diğer hareket ise, söz konusu olan entrikanın, bir kadınla ilişkiyi erkekle ilişkide rastlanılanla aynı ahlâksal potansiyellerle yükleyen çelişkisel konumunun olanak verdiği aktarımdır. Diyaloğun evrelerinin arka planında yer alan küçük dramatürjide, tüm tartışmanın amacı açıkça ortaya çıkar: Söz konusu olan, tek bir aşk yaklaşımı oluşturmaktadır; bu yaklaşım, oğlansever aşka özgü değerleri reddetmeyecek, tersine bunları daha geniş, daha tam ve sonuç olarak yalnızca kadınlarla ilişkinin, özellikle de "eş"in gerçekleştirebileceği bir biçime dahil edecektir.

Plutarkhos'un bu diyaloğunda karşımıza çıkan, belli bir galibi ortaya çıkarmak üzere kadınlarla aşk ile oğlanlarla aşkı karşı karşıya getiren pek çok retorik tartışmadan biridir. Bu biçimde ele alındığında, bu tartışma evliliksel sevgi ve hazlar hakkında yapılan en coşkulu savunma olarak ele alınabilir ve metnin Stoacıların evlilik üzerine kitaplarının yanında konumlandırılması, bu anlamda meşrudur. Eserin bu kitaplarla ortak pek çok teması ve ifadesi vardır. Ancak bu metinde evlilik yandaşı ve oğlanseverliğe karşı bir gerekçelendirmeden çok başka şeyler söz konusudur. Bu metinde, eski erotizm yaklaşımının önemli ölçüde dönüştüğünün belirtileri gözlenir. Bu dönüşüm kısaca özetlene-

368. Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour* (*Aşk Üzerine Diyalog*), 754 d.

bilir: Eski *aphrodisia* kullanımında hiçbir süreksizlik, aşılmaz sınır, önemli değer farklılıkları kabul edilmiyordu, buna karşılık erotizm yaklaşımının oluşumu açıkça ikiciydi. Diğer taraftan bu da çifte ve kendiliğinden karmaşık bir ikicilikti, çünkü bir yandan kaba aşkla (yani cinsel edimlerin üstün geldiği aşkla) soylu, saf, göksel (yani bu türden ilişkilerin, tamamen yok olmasa bile, en azından gizlendiği) aşk arasında bir karşıtlık kurulurken, öte yandan da esin kaynağı, biçimi, amaçları, sonuçları (en azından kendi gerçek doğasına uyulduğu takdirde) açısından başka türden aşklarda bulunabilecek olanlardan farklı görülen oğlanlarla aşkın özgüllüğü öne çıkarılıyordu. Ayrıca bu iki ikicilik birbirleriyle örtüşme eğilimi gösteriyordu, çünkü oğlanlara duyulan "hakiki" aşkın ancak saf ve o kaba *aphrodisia* arayışından (yani kadınlara duyulan arzuyu ya da oğlanlara duyulan sapkın aşkı harekete geçiren duygulardan) sıyrılmış bir aşk olduğu kabul görüyordu. Bu, kesintisiz bir *aphrodisia*'lar alanı ve yapısal olarak çift kutuplu bir erotizm yaklaşımıydı: Bu metinde tersine dönmeye başlayan işte bu görünümdür. Plutarkhos'un *Diyalog*'u, gerçekte çok daha sonra, tümüyle birlikçi bir aşk yaklaşımı yüceltilip de, hazlara ilişkin pratiğin iki farklı cinsin birleşmesiyle aynı cins dahilindeki birleşmeyi birbirinden ayıran katı bir sınır tarafından bölünmesiyle tamamlanacak olan bu harekete tanıklık eder. Günümüzde de kabaca geçerli olan, işte, ilişkilerin çiftbiçimliliğini ve arzuların farklılıksal yapısını katı biçimde belirlemeye yarayan birlikçi bir görüşle güçlendirilmiş olan bu düzendir.

Plutarkhos'un *Diyalog*'unda, gayet net biçimde kadın-erkek, hatta karıkoca arasındaki ilişki modeline göre düzenlenen birlikçi bir erotizm yaklaşımı oluşturma çabası görülür; o tek (ister kadınlara yönelsin ister oğlanlara, bu aşkın aynı olduğu varsayılır) aşk karşısında, gerçekte oğlansever bağlılık gözden düşer; ancak ileride "eşcinsel" ya da "heteroseksüel" edimler arasında yapılacağı gibi katı bir sınır çizilmez. Metnin tüm hedefi, erotizm yaklaşımının birleştirilmesi çevresinde yer alır. O birleştirme, eleştirel bir tartışma ("ikicilik" tartışması), birlikçi bir kuramın geliştirilmesi (aşk kuramı) ve temel bir kavramın (*Charis*, yani muhabbet kavramı) devreye sokulmasıyla işlerlik kazanır.

1. Geleneksel "ikiciliğin" serimlenmesi ve eleştirisi kısaca özetlenebilir. Tabii ki, bu ikicilik, oğlanlarla aşk taraftarlarınca savunulur. Nitekim Protegenes ve Pisias, sahneyi çok çabuk –Bakhon'un kaçırıldığını öğrenir öğrenmez– terk edecektir: Onlar yalnızca son bir kez farklılıkçı erotizm yaklaşımını kutlamak için orada bulunmuşlardır. Bu erotizm yaklaşımına göre, oğlanlarla aşk, aynı zamanda hem kadınlara duyulan eğilimden farklı, hem de daha üstündür. Bunun iki nedeni

vardır: Birincisi bu iki eğilimin doğaya göre konumuna, diğeri ise her durumda hazzın oynadığı role ilişkindir.

Oğlanlarla aşk taraftarı olanlar da, kadınlarda mevcut olan tüm yapay şeylerle (kimilerinin süs ve kokuları, daha hafifmeşrep olanlarının da tıraş aletleri, filtreleri ve allıkları) *gymnasium*'da rastlanılan oğlanların doğallığı arasındaki karşıtlığı öne süren gerekçeye kısa bir değindirme yaparlar.[369] Ancak bunların kadınlarla aşka karşı kurdukları argümanın esası bunun doğal bir eğilimden başka bir şey olmamasıdır. Gerçekten de, der Protegenes, iki cinsi birbirine iten iştahı (*orexis*) bizim içimize doğa yerleştirmiştir: Tıpkı beslenme gibi, üremeye de eğilim göstermemiz gerekir. Ancak, bu tür bir hevesin, sineklerde süte, arılar-
460 da bala yönelik olduğu görülür; aşçılarda da tavuklara ya da dana etine yönelik bir iştah bulunabilir. Protegenes tüm bu iştaha Aşk adını vermeyi düşünmez.[370] Karşı cins için duyulan çekimin doğallığı, elbette bizim kadınlarla birleşmemize ilişkin pratiği mahkûm etmez; ancak, bu doğallık, onun değerini hayvanlar âleminin her yanında rastlayabileceğimiz ve varlık nedeni birincil bir gereksinim olan bir tutuma indirger. Kadınlarla ilişkinin doğal niteliği, Protegenes tarafından, bu ilişkinin eksikliğini ve böylesine gereksinimlere aldırmayan ve çok daha üstün hedeflere yönelen "oğlanlarla aşk" arasındaki farkı belirtmek için öne sürülür. Ancak Protegenes, gerçekte bu doğaötesi aşkın kendisi için ne olduğu konusunu da geliştirmez: Bu Platoncu temaları yeniden ele alacak olan kişi Plutarkhos'tur; ancak o da bunu, o temaları oğlanlarla aşk taraftarlarına karşı birlikçi bir aşk görüşüyle bütünleştirmek için yapar.

İkinci farkı belirleyen ise hazzın rolüdür. Kadınlara duyulan çekim bundan kopamaz; oğlanlara duyulan aşk ise, tersine, ancak hazdan kurtulduğu takdirde kendi özüne uygundur. Protegenes'in ve Pisias'ın bu savı desteklemek için, kullandığı gerekçe daha çok Stoacı bir gerekçedir. Bunlar, kadınlarla ilişkinin doğa tarafından türün korunması için düzenlendiğini öne sürerler; ancak her şey öyle bir biçimde düzenlenmiştir ki, haz da bu edimle bağlantılandırılmıştır. Bu nedenden ötürü, bizi hazza götüren iştah ya da itki (*orexis, horme*), her an şiddetli ve sakınımsız hale gelebilir: Bu durumda arzuya (*epithumia*) dönüşür. Böylece insan, kadının oluşturduğu bu doğal nesneye iki türlü çekim duyar: Akla uygun bir erek olarak kuşakların sürmesini öneren doğanın hareketi olan iştah; bir de "erek olarak zevk ve hazzı"[371] benimse-

369. Plutarkos, *Dialogue sur l'amour* (*Aşk Üzerine Diyalog*), 751 a; 752 b.
370. *A.g.e.*, 750 c-d.
371. *A.g.e.*, 750 d-e.

yen, şiddetli ve herhangi bir iç kuraldan yoksun arzu. Bunların her ikisinin de kendi hakikati dahilinde Aşk olmadığı görülür: Çünkü birincisi doğaldır ve tüm hayvanlarda ortak olarak bulunur; ikincisi ise aklın sınırlarını aşar ve ruhu fiziksel şehvete bağlar.

Dolayısıyla kadınlarla erkekler arasındaki ilişkiden bizzat Eros'un olabilirliğini dışlamak uygun olacaktır. "Kadınların bulunduğu yere aşkın bir parçası bile giremez[372]" der Protegenes. Oğlanlarla aşk taraftarları bu ifadeye iki anlam yüklerler: Erkeği kadına "cinsellikle", yani bir köpeğin dişisine yaklaştığı gibi bağlayan arzunun doğası aşkı dışlar; öte yandan bilge ve erdemli bir kadının kocasına "aşk" duyması ve onun tarafından "aşkla sevilmeyi" (*eran, erastai*) kabul etmesi uygun olmaz.[373] Dolayısıyla bir tek hakiki aşk vardır: Oğlanlarla aşk. 461
Çünkü saygınlıktan yoksun hazların bu aşkta yeri yoktur ve bu tür ilişki, doğal olarak, erdemin ayrılmaz bir parçası olan bir dostluk içerir; nitekim, eğer seven kişi [*eraste*] aşkının karşısındakinde "dostluk ve erdem" uyandırmadığını saptarsa, ona gösterdiği ilgi ve bağlılıktan vazgeçer.[374]

Bu geleneksel gerekçeye beklenen yanıt gelir. Daphnis, oğlanseverlerin ikiyüzlülüğünü mahkûm eder. Sanki gözü yaşlı Akhilleus, Patrokles'in baldırlarından söz etmezmiş, Solon yeniyetme oğlanlardan söz ederken "baldırlarının ve dudaklarının yumuşaklığını" dile getirmezmiş gibi, oğlan düşkünü kendine filozof ve bilge havası vermek ister; ama, aslında fırsat kollamaktadır; ve gece gelip de her şey istirahata çekildiğinde "bekçinin olmadığı yerde meyve toplamak pek hoş olacaktır." İkilem açıkça görülür: Ya *aphrodisia*'lar dostluk ve aşkla uyuşmaz, ki bu durumda arzuladıkları bedenlerden yararlanarak haz duyan oğlan meraklıları aşkın saygınlığından sıyrılır; ya da fiziksel şehvetin dostluk ve aşkta bir yeri olduğu kabul edilir; bu durumda da kadınlarla ilişkinin bundan dışlanması için bir neden yoktur. Ancak Daphnis bununla yetinmez; çoğu zaman âşıkların tutumu ve almaya çalıştıkları hazza yöneltilen diğer önemli eleştiriyi de anımsatır. Eğer sevilen erkek [*eromene*] erdemliyse, kendisinden ancak şiddete başvurarak haz alınabilir; yok eğer gönüllüyse, o zaman bu kişinin kadınsı olduğunu kabul etmek gerekir.[375] Dolayısıyla her aşkın ilk modelinin oğlanlara duyulan arzuda aranmaması gerekir; bu aşkı daha çok "geç gelmiş, çok yaşlı bir ana babadan doğma, kendinden büyük olan meşru Aşk'ı kov-

---

372. Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour*, 750, c.
373. *A.g.e.*, 752 b-c.
374. *A.g.e.*, 750 e.
375. *A.g.e.*, 751 d-e.

maya çalışan bir piç, bir tür karanlıkların çocuğu"[376] olarak görmek gerekir. Ya da Daphnis'in önerdiği gibi, oğlanlara duyulan arzuyla kadınlara duyulan arzu, kökeninde tek ve aynı şeydir.[377]

Ancak, aşkın genel kuramının geliştirilmesi, ilk rakiplerin gitmesinden sonra ve onların varlığının dışında gerçekleşir; sanki tartışmanın ana konusuna ulaşmak için o bilinen çatışmaya ara vermek gerekirmiş gibi... Bu zamana değin, der Pemptides, tartışma kişisel sorunlar üzerineydi, artık onun genel temalara doğru yönlendirilmesi gerekir.

2. Diyaloğun ana bölümü, geleneksel tanrıya övgü biçimine bürünmüş bir Aşk övgüsünden oluşur: Aşkın gerçekten ilahi niteliği ortaya konur (Plutarkhos burada Epikurosçuluktan esinlenen ve Pemptides tarafından belirlenen bir sava, tanrıların bizim tutkularımızdan başka bir şey olmadığı savına karşı çıkar; ve bizi ele geçiren Aşk'ın zorunlu olarak tanrısal bir gücün sonucu olduğunu gösterir); Aşk'ın gücü, diğer tanrıların gücüyle karşılaştırılır (bu önemli bir bölümdür çünkü Eros'un nasıl Aphrodites'in tamamlayıcısı olduğuna işaret eder; Eros olmaksızın Aphrodites'in yapıtı salt duyumların hazzından başka bir şey olamaz ve böylece bir drahmi karşılığı satın alınabilir; aynı zamanda da, söylenenin tersine, Ares'ten daha cesur ve daha etkilidir o: Âşıklar, karşılıklı aşkları adına, savaşta düşmanın üzerine yürür, utanç içinde kaçmaktansa ölene kadar cüretle dövüşürler); Aşk'ın insanların ruhları üzerindeki etkisi betimlenir; bu etki ruhu "cömert, merhametli, özgürlükçü kılar ve tıpkı tanrının ele geçirmesi gibi o da ruhu tümüyle kavrar." Övgü Mısır söylencelerine göndermede bulunarak ve Platoncu kuram sunularak son bulur.

Bu övgüde dikkat çekici olan, öğelerinin tümünün geleneksel oğlansever erotizm yaklaşımına ait olmasıdır. Örneklerinin çoğu oğlanlarla aşktan ya da Sapho'dan alınmadır (Alceste ve Admete aşağı yukarı tek istisnadır). Ve gerçekten de Eros, kendisine yöneltilen övgülerde, oğlan aşkları tanrısı özelliğiyle ortaya çıkar. Bununla birlikte, bu övgüler aynı zamanda "kadınlarla aşkın şairi" olan Plutarkhos tarafından dile getirilir; Plutarkhos için söz konusu olan, Daphnis tarafından önerilen genel savın aydınlatılmasıdır: "Yalnızca gerçeğe bakacak olursak, oğlanlara duyulan eğilimle kadınlara duyulan eğilimin tek ve aynı Aşk'tan kaynaklandığını görürüz."[378]

Gerçekten de, anlaşıldığı kadarıyla, diyaloğun temel hedefi budur. Bakhon'un İsmenodores tarafından "oğlanseverce" kaçırılması, o he-

376. Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour,* 751 f.
377. *A.g.e.,* 751 e.
378. *A.g.e.,* 751 e-f.

def açısından yalnızca bir çerçeve ve dolaysız bir aydınlatma görevi görür. Oğlanlara ilişkin erotizm yaklaşımının bu aşk türüne özgü (ve kadınlara duyulan yanlış aşkın karşıtı) olarak talep etmiş olduğu her şey, burada tekrar kullanılır; o büyük oğlanseverlik geleneğine ait hiçbir şey es geçilmez; tam tersine... Ancak söz konusu olan, bundan her iki aşkı da aynı çatı altında düşünebilecek bir genel biçimde yararlanılması, özellikle de bunun yalnızca kadınlara duyulan çekime değil, bizzat evlilik bağına uygulanmasıdır.

Zeuksippe'nin bir müdahalesinden sonra –bu müdahale metinlerde aktarılmamıştır, ancak kuşkusuz burada evliliksel aşkı oğlanseverlik adına değil de Epikurosçu terimlerle eleştirilmiş olmalıdır– Plutarkhos, temel üç noktayı belirlemek için yeniden söz alır. Öncelikle şunun altını çizer: Aşk eğer söylenmiş olan şeyse, varlığını, gücünü ve etkilerini, gerek iki cins arasındaki, gerekse erkeklerle oğlanlar arasındaki ilişkilerde hissettirir. Bir an için Epikurosçu savı benimseyelim: Sevilen bedenden kaynaklanan, sevenin gözlerine kadar aktarılan, bedenine girip onu heyecanlandıran ve sperm üretimiyle son bulacak biçimde harekete geçiren imgelerin, oğlanlar tarafından kışktırtılabilip de kadınlar tarafından kışkırtılamaması için bir neden yoktur.[379] Buna karşılık, bir de Plutarkhos'un eğilim duyduğu Platoncu savı ele alalım: Eğer "bir bedenin tazeliği ve zarafeti aracılığıyla" bir ruhun güzelliği görülüyorsa ve bu güzellik, yukarıdaki görüntüyü andıracak şekilde bizim ruhumuzu kanatlandırıyorsa, burada, yani yalnızca "güzelliğin" ve "doğal haliyle mükemmelliğin"[380] söz konusu olduğu yerde neden cinsiyet farkı devreye girsin ki? Plutarkhos, oğlanlara ilişkin geleneksel erotizm yaklaşımının, kadınlara duyulan çekimle arasındaki önemli farklardan birini vurgulamak için yararlandığı bu erdem –*arete*– öğesinin her tür cinsiyet farkını aştığını gösterir: "Güzelliğin erdemin en iyi bölümü olduğu söylendi. Halbuki kadınların bu bölümü üretmediklerini ve erdeme eğilim göstermediklerini söylemek saçmadır. Her iki cins de ortak olarak aynı nitelikleri sunar."[381]

Oğlanseverlerin yalnızca oğlanlarla aşk bağlamında üzerinde durdukları dostluğa gelince, Plutarkhos bunun da pekâlâ bir erkeğin bir kadınla ya da en azından *kendi karısıyla* (ve bu ayrım tabii ki temel bir nitelik taşır) ilişkisini belirleyebileceğini gösterir. Cinsler arasındaki bağda dostluk biçimini sağlayan yalnızca ve yalnızca evliliksellikdir. Plutarkhos, bu konuya, burada, *Evlilik İlkeleri*'ni anımsatan birkaç

379. Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour,* 766 e.
380. *A.g.e.,* 766 e-767 a.
381. *A.g.e.,* 767 b-c.

noktayla kısaca değinir. Evliliksellik ortak bir yaşam boyunca varoluşun paylaşımı anlamına gelir (Plutarkhos burada *stergein*, yani sevmek ve *stegein*, yani korumak, evinde saklı tutmak sözcükleriyle oynar); karşılıklı iyi yüreklilik (*eunoia*) gerektirir; mükemmel bir ortaklık ve ayrı bedenler içindeki ruhların birliğini varsayar; bu öyle bir birliktir ki, karıkoca "artık iki kişi olmak istemez, bunu düşünmezler";[382] bir de her tür başka ilişkiden feragat ettiren bir karşılıklı ılımlılık (*sophrosune*) gerektirir. Eros kuramının evlilik yaşamı pratiğine aktarımının en ilginç olduğu nokta da bu sonuncusudur; çünkü evliliğin yüksek değerine ilişkin olarak Stoacılarda rastlanandan çok farklı bir fikri çağrıştırır. Gerçekten de Plutarkhos dışarıdan gelen, yasalara uymaktan başka
464 bir şey olmayan, utanç ve korkunun dayattığı ılımlılığı, Eros'un etkisiyle gelen ılımlılığın karşıtı olarak sunar: Gerçekten de, eşlerden her birinin diğerine karşı yanıp tutuşturmasıyla beraber, "kişinin kendisi üzerindeki denetimini, sakınımı ve hakkaniyeti" getiren odur; karıkocanın âşık ruhuna "edep, suskunluk ve sakinlik" verir; onu "sakınımlı bir koruma"yla donatıp "tek bir varlıkla ilgili" kılar. Burada, âşıkların ruhunda erdem ve ölçülülük yaratan –bu, Sokrates gibi en mükemmellerinde, o âşığı susturan ve sevdikleri karşısında arzularının denetimini elinde tutmasını sağlayan ilkedir– oğlansever Eros'un niteliklerini görmek kolay olacaktır. Plutarkhos, evlilikteki ikiliğe, uzun zaman aynı cinsten [erkek] âşıkların *philia*'sına ait olan özellikleri aktarır.

Bununla birlikte, hem kadınlarla ilişki hem de oğlanlarla ilişki açısından geçerli olacak genel bir aşk kuramının oluşumu saptırılmıştır: Plutarkhos, Daphnis'in kendisinden talepte bulunduğu, kendisinin de yaptığını iddia ettiği gibi özel bir aşktan genel bir aşka geçmemiştir. Oğlanlara ilişkin erotizm yaklaşımının temel ve geleneksel çizgilerini ödünç almış ve bunu, o çizgilerin aşkın tüm biçimlerine değil, yalnızca evlilikte aşka uygulanabileceğini göstermek için yapmıştır.

3. Sonuçta diyaloğun nihai amacı budur: Mükemmel gerçekleşme biçimini evlilikte bulan bu biricik aşk zinciri, en azından en tam biçimiyle, oğlanlarla ilişkide yer alamaz. Bu ilişki, geleneksel değerleriyle genel aşk görüşüne dayanak ve model oluşturmuşsa bile, sonuç olarak çürütülmüş ve gözden düşmüştür. Bu, karıkocanınkiyle karşılaştırıldığında mükemmel olmayan bir aşktır.

Peki Plutarkhos bu mükemmel olmama özelliğini nerede korumlandırır? Gerçek aşkla – çünkü saftır– sahte, aldatıcı aşkı – çünkü fizikseldir– ayrı tutan ikili bir erotizm yaklaşımı olduğu sürece, *aphrodisia*'ların yokluğu, yalnızca olanaklı değil, aynı zamanda o erotizm

382. Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour,* 767 d-e.

yaklaşımını en mükemmel aşk ilişkisine dönüştürmek için gereklidir. Ancak Eros'la Aphrodites'i güçlü bir biçimde bağlantılandıran genel bir erotizm yaklaşımının oluşturulması problemin verilerini değiştirir; Aphrodites, Eros olmadığı takdirde birkaç drahmiye satın alınabilecek geçici bir haz sunuyorsa, Aphrodites'siz Eros da, fiziksel haz bulunmadığında eksiklidir; Aphrodites'siz bir aşk "incir ve arpadan elde edilen bir içkinin neden olduğu şarapsız bir sarhoşluk gibidir; ancak kısa zamanda iğrenme ve tiksintiye dönüşen meyvesiz (*akarpon*) ve yoğunluksuz (*ateles*) bir rahatsızlık olabilir."[383]

Peki bir oğlanın aşkı *aphrodisia*'lara yer verebilir mi? Gerekçe malumdur:[384] Cinsel ilişkiler böylesi bir aşkta, ya şiddet aracılığıyla dayatılır –bu durumda ilişkiye maruz kalan kişiyi ancak öfke, kin ve inti- *465 F30*
kam duyguları besler– ya da "yumuşaklığı" ve "kadınsılığı" nedeniyle "edilgen olmaktan zevk duyan" (*hedomenos toi paschein*) kişi tarafından rızayla karşılanır; bu da "utanç verici", "doğaya karşı" ve o kişiyi olabilecek en alt düzeye indirgeyen bir şeydir.[385] Plutarkhos burada "sevilenin [*eromene*] ikilemi"ni yeniden ele almış olur: Sevilen şiddete maruz kaldığında kin duyar, rıza gösterdiğindeyse aşağılamaya neden olur. Oğlanseverliğin geleneksel düşmanları buna dayanırlar. Ancak Plutarkhos'un çözümlemesi daha ileri gider ve oğlanlarla aşkta eksik olan ve bu aşkın evlilikteki aşk gibi ruhların bağının fiziksel hazla bağdaştığı, Eros'la Aphrodites'in uyumlu bir bileşimi olmasını engelleyenin ne olduğunu tanımlamaya çalışır. Bu eksikliği Plutarkhos belli bir sözcükle belirtir: Oğlanlara duyulan aşk *acharistos*'tur, yani *charis*'ten yoksundur.

Diyalog boyunca birçok kez karşımıza çıkan *charis* terimi, Plutarkhos'un düşünümünün anahtarlarından biri gibidir. Terim, diyaloğun başında, büyük tek Aşk kuramının oluşturulmasından önce, büyük bir görkemle devreye sokulur. Bu terimi, kendi savının "tümüyle güçlü" gerekçesi olarak ilk kullanan Daphnis'tir:[386] Kadınlarla aşkın şöyle bir yönü vardır, der Daphnis: Doğanın getirdiği biçimiyle cinsel ilişki pratiği, bu aşkı, *charis*'ten, muhabbetten geçerek dostluğa (*eis philian*) doğru götürebilir. Daphnis bu terime öylesine önem verir ki, onu hemen tanımlamaya girişir ve kendisine kimi büyük şiirsel destekler bulur; *charis* kadının kendi isteğiyle erkeğe gösterdiği rızadır; bu, Sapho'ya göre, ancak evlilik yaşıyla birlikte ortaya çıkar ve cinsel ilişki

383. Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour,* 752 b.
384. Plutarkhos burada Daphnis tarafından geliştirilen gerekçeye değinir, 751 d–e.
385. *A.g.e.,* 768 d.
386. *A.g.e.,* 751 c.

bağlamında var olmaması, Pindarus'a göre, talihsiz doğumlara neden olabilir: Hephaistos, Hera tarafından işte böyle "*aneu chariton*"[387] doğurulmuştur. Bu ön kabule yakıştırılan rolü açıkça görebiliyoruz: Cinsel ilişkiyi doğa tarafından tanımlanan etkinlik ve edilgenlik kutuplarıyla birlikte karşılıklı iyi yüreklilik ilişkileriyle bütünleştirmek ve fiziksel hazzı dostluğa dahil etmek.

Bu ön sunuştan ve birlikçi aşk öğretisi saptandıktan sonra, *charis* sorunu diyaloğun sonunda başat hale gelir; kadınlarla aşk ile oğlanlarla aşk arasında (yalnızca kadınlarla aşk, rızanın hoşluğu nedeniyle, Aphrodites'in hazzıyla dostluğun erdeminin birleşeceği o mükemmel biçimi doğurabilecek niteliktedir) ayrıştırıcı rolü üstlenecek olan odur.
466 Ancak Plutarkhos bu bir araya gelmeyi, yalnızca evlilik ilişkisinde cinsel edimlere az ya da çok (örneğin üreme açısından) yer verecek olan bir hoşgörü olarak ele almaz. Tersine, bu edimleri evlilik bağına can veren tüm sevgi ilişkilerinin çıkış noktasına dönüştürür. Fiziksel haz, tam da rızanın hoşluğu şiddete, aldatmacaya ya da basit bir hatırseverliğe benzeyen her tür şeyi dışladığı ölçüde evliliğin gereksindiği duygusal karşılıklılıkların kökeninde yer alabilir: "Bir meşru eşle [kadınla] fiziksel birleşme, ortak olarak büyük gizlere katılım türünden bir dostluk kaynağıdır." Şehvet pek küçük bir şeydir (bu, fiziksel haz düşmanlarının kullandığı geleneksel bir ifadedir) ama, diye hemen ekler Plutarkhos, "eşler arasında günden güne karşılıklı saygıyı (*time*), muhabbeti (*charis*), sevgiyi (*agapesis*) ve güveni (*pistis*) yeşerten bir tohum gibidir."[388]

Plutarkhos, fiziksel hazzın bu temel rolüne ve bir şeyler doğuran, bir şeyler yeşerten işlevine pek görkemli bir tarihsel dayanak bulur; bu dayanağa kocalara karılarına "ayda en az üç kez" yaklaşmalarını öğütleyen Solon yasalarında rastlar. *Solon'un Yaşamı*'nda da, ancak üst tabaka kızlarının evliliği için geçerli olduğunu belirttiği, bu yasaya değinmiştir. Bu sınırlamanın nedeni, mal varlığının aktarılacağı soyun gerekliliğidir; ancak, diye ekler Plutarkhos, bunun ötesi de vardır: Çünkü "sonucunda çocuk olmasa bile", bu düzenli yakınlaşmada "namuslu kadına bir saygı gösterisi", "her fırsatta tatsızlıkları dağıtan ve tam bir tiksintinin oluşmasını engelleyen bir sevgi belirtisi"[389] söz konusudur. Cinsel ilişkiye yüklenen bu düzenli yakınlaşma ilkesi ve anlaşmanın güvencesi rolüne, Plutarkhos, *Aşk Üzerine Diyalog*'da daha da görkemli bir ifade yakıştırır. Bu rolü bir anlamda, bir sözleşmenin

387. Plutarkhos, *Dialogue sur l'amour,* 751 d.
388. *A.g.e.,* 769 a.
389. *Vie de Solon* (*Solon'un Yaşamı*), 20.

yeniden yürürlüğe sokulması gibi, evlilik bağına yeniden güç verme yöntemi olarak sunar: "Nasıl ki devletler zaman zaman kendilerini başka devletlere bağlayan sözleşmeleri yenilerlerse, Solon da evliliğin, gündelik ortak yaşamda birikmesi olası tüm karşılıklı kırgınlıklara karşın, bu sevgi göstergesiyle adeta yenilenmesini isterdi."[390] Böylece cinsel haz, aşk ve dostluk ilişkisinin ilkesi ve güvencesi olarak evlilik ilişkisinin merkezinde yer alır. O ilişkiyi temellendirir, ya da en azından ona bir varlık sözleşmesi gibi yeniden güç kazandırır. Plutarkhos, evliliğin ilk zamanlarında, kadın açısından cinsel ilişkilerde mevcut olabilecek "yaralayıcı" şeylere değinmekle birlikte, bizzat o "kırgınlık"ta, canlı, sağlam ve süreğen bir evlilik birliğinin oluşumu için neyin gerekli olduğunu da belirtir. Bunun için üç eğretilemeye başvurur: Birincisi, aşılanan, dolayısıyla arzulanan meyveleri taşıyacak ağaca dönüşmesi için aşı tomurcuğuyla çizilen fide örneğidir; ikincisi, onun açısından zahmetli de olsa, ileride yararını göreceği bilginin ilk kırıntıları verilen çocuk ya da delikanlıdır; üçüncüsü de ikinci bir sıvının içine akıtılan sıvı örneğidir: Belli bir bulanıklık ve köpürmeden sonra karışım meydana gelir ve böylece *Evlilik İlkeleri*'nin de göndermede bulunduğu *di' holon krasis*'i (tam erime) gerçekleştirir;[391] ikisi birlikte hiç kimsenin artık başlangıçtaki iki bileşenine ayrıştıramayacağı yeni bir sıvı oluşturur. Evlilik ilişkilerinin başlangıcında belli bir acı çekme, çalkantı ve düzensizlik kaçınılmazdır; ancak bu, yeni ve istikrarlı bir birliğin oluşmasının koşuludur.

Böylece Plutarkhos temel nitelikli ifadesine ulaşmış olur: "Evlilikte, sevmek sevilmekten daha büyük bir değerdir."[392] Bu ifade önemlidir, çünkü geleneksel erotizm yaklaşımı, her tür aşk ilişkisinde sevenle sevilenin kutupluluğunun ve bunların ikisi arasındaki zorunlu simetrisizliğin altını kuvvetle çizerdi. Burada temel öğeyi oluşturan, her iki eşte de mevcut olan çifte sevme etkinliğidir. Ve bunun nedenleri kolaylıkla belirlenebilir. Bu çifte sevme etkinliği karşılıklılığın ilkesidir: Her iki kişi de diğerini sevdiği için onun aşkını kabul eder, o aşkın belirtilerini kabule rıza gösterir ve böylece sevilmeyi sever. Dolayısıyla bu etkinlik aynı zamanda da sadakat ilkesidir, çünkü her iki eş de kendi tutumunun bir kuralı ve arzularını sınırlandırma nedeni olarak öbürüne duyduğu aşkı temel alır. "İnsan sevdiğinde, evlilik bağını bozan ve saptıran her şeyden uzak durur."[393] Bu birliğin değerini ve istikrarını sağlayan, eşlerden her birinin Eros'un bakış açısı dahilinde ve sürekli

390. *Dialogue sur l'amour* (*Aşk Üzerine Diyalog*), 769 a-b.
391. *A.g.e.*, 769 e-f; bkz. *Préceptes conjugaux* (*Evlilik İlkeleri*), 142 a-143 c.
392. *Dialogue sur l'amour* (*Aşk Üzerine Diyalog*), 769 d.
393. *A.g.e.*, 769 d-e.

olarak etkin özne konumunda bulunduğu çifte aşk şemasıdır; sevme edimindeki bu karşılıklılıktan dolayı, cinsel ilişkiler kendilerine karşılıklı sevgi ve rıza biçiminde yer bulur. Bu ilişki modeliyle karşılaştırıldığında, iyice belirlenmiş seven-sevilen [*eraste-eromène*] ayrımıyla, edilgenlik ikilemini ve yaşa ilişkin kaçınılmaz kırılganlığı beraberinde getiren oğlanlara ilişkin pratik zorunlu olarak uygunsuz görülür. Bu tür ilişkide çifte ve simetrik sevme etkinliği eksiktir; dolayısıyla da iç düzenleme ve çiftin istikrarı yoktur. *Aphrodisia*'ların Eros'un tam ve tamamlanmış biçimini oluşturmak üzere dostlukla bütünleşmesini sağlayan "muhabbet" eksiktir. Yani Plutarkhos, oğlanseverliğin "muhabbetin" eksik olduğu bir aşk olduğunu söyleyebilecektir.

468

Sonuç olarak, Plutarkhos'un metni, kimi temel noktalarda Yunan uygarlığının tanımış ve geliştirmiş olduğundan farklı bir erotizm yaklaşımının oluşturulmasına tanıklık eder. Ancak tümüyle de farklı değildir bu erotizm, çünkü Eros'a övgüye ayrılmış o uzun bölümün işaret ettiği gibi temel rol oynayan hâlâ o geleneksel kavramlardır. Ancak bu Platonlaştırıcı erotizm yaklaşımı, Plutarkhos tarafından, geleneksel olarak bağdaştırıldıklarından farklı etkiler yaratmak üzere kullanılır. Uzun zaman, bu erotizm yaklaşımı, iki ayrı ve karşıt aşkın (biri *aphrodisia*'lara eğilim duyan kaba ve bayağı, diğeri ise ruhlara ilişkin kaygıya yönelen yüksek ve tinsel) varlığını belirlemek üzere kullanılmış, ancak bunların arasında bir tür birliğin yeniden kurulması da dikkate alınmıştır. Çünkü yalnızca ikinci aşk hakiki olarak değerlendirilmiş, ilki ise onun dünyevi bir gölgesi, bir tür "hayaleti" olarak görülmüştür. Plutarkhos, bu Platoncu kavramların tümünü, kadınlarla ve oğlanlarla olan aşkları yansıtabilecek ve bunları *aphrodisia*'larla bütünleştirebilecek bir tek Eros'un oluşturulmasını amaçlayan bir erotizm yaklaşımı dahilinde devreye sokar. Ancak bu erotizm yaklaşımı, bu türden bir birlik adına, sonuçta *muhabbet* eksikliğinden dolayı oğlanlarla aşkı dışlar. Gerçek olan ile "miş" gibi olan sorunuyla kesişen ve aslında oğlanlarla aşkı *aphrodisia*'ların devreden çıkarılması pahasına temellendirmeyi amaçlayan ikili erotizm yaklaşımından hareket eden Plutarkhos'ta, aşka ilişkin yeni bir stil bilgisinin oluştuğu görülür: Bu stil bilgisi, *aphrodisia*'ları da kendine dahil ettiğinden dolayı tekçidir, ancak bu dahil etmeyi, kendisinin ancak evlilikteki aşkı var saymasını ve sahip oldukları önemli eksiklikten dolayı oğlanlarla aşkı dışlamasını sağlayacak olan bir ölçüte dönüştürür: Artık aşkın hazzın karşılıklılığı sayesinde canlandığı bu tek ve bütünleştirici zincirde oğlanlarla ilişkilerin yeri olamaz.

B. PSEUDO-LUKİANOS

Pseudo-Lukianos metni *Aşklar*, çok daha geç yazılmış bir metindir.[394] Bu metin, çok alışılagelmiş bir diyaloglar silsilesi biçiminde sunulmuştur. Kadınlarla ya da oğlanlarla yaşadığı aşklar yok olur olmaz (Hydra'nın başlarından daha da fazlalaşarak) yeniden doğan Theomneste, Aphrodites'ten yakınır: Çocukluktan yeniyetmeliğe geçtiği yaştan beri tanrıçanın gazabı peşini bırakmamaktadır; oysa o Güneş'in soyundan gelmez, Hippolitus'un o yaban kabalığına da sahip değildir. Kendisinde her iki aşka da eğilim vardır, hangisine yönelmesinin daha iyi olduğunu bilemez. Bu iki tutkudan hiçbirine eğilim duymayan Lykinos'tan tarafsız biçimde hakemlik etmesini ve kendisine en iyi ter- 469
cihin hangisi olduğunu söylemesini ister. Neyse ki Lykinos, aynı konuda iki erkek arasında geçen konuşmayı, belleğine kazınmışçasına anımsar. Bu erkeklerden biri, kadın Aphrodites'in "bir uçurum"dan başka bir şey olmadığını düşünerek yalnızca oğlanları sever; diğeri ise şiddetli biçimde kadınlara düşkündür. Lykinos bu iki kişinin tartışmasını aktaracaktır; ancak Theomneste bir konuda yanılgıya düşmemelidir; o kendi kendine bu soruyu gülerek sormuş olsa da, birazdan söylediklerine kulak vereceğimiz Kharikles ve Kallikratidas son derece ciddi söylevler üretmişlerdir.

Bu son belirtmenin yüzeysel şekilde ele alınmaması gerektiğini söylememize gerek yok. Hiç kuşkusuz iki rakip de ciddidir; ancak Pseudo-Lukianos, onlara atfettiği oturaklı ve ağır kanıtlamaları kaleme alırken ironiye başvurur. Bu erkeksi metinler pastişlerle doludur; biri kadın Taraftarı'nın, diğeri de oğlan Meraklısı'nın tipik söylemini oluşturur. Alışılagelmiş gerekçeler, zorunlu olarak başvurulan alıntılar, büyük felsefi fikirlere yapılan göndermeler, retorik süslemeler... Yazar bu sarsılmaz savunmacıların sözlerini aktarırken bıyık altından güler. Ve bu açıdan, oğlansever söylemin, kadınlar yararına kullanılan daha Stoacıvari ve daha ayrıntılı söylemden çok daha yüklü, iddialı ve "barok" olduğunu belirtmek gerekir. En sonundaki ironi ise –Theomneste, en nihayetinde söz konusu olanın öpücükler, okşamalar, entarilerin altında yitip giden eller olduğunu anımsatacaktır– özellikle oğlanlarla aşka yapılan övgüyü hedef alır. Ancak bizzat bu ironi de ortaya çıkan ciddi soruna işaret eder. Ve Lukianos bu iki Taraftar'ın "kuramsal-söylemsel" portresini –retorik "profil"lerinin üzerinde pek vasat biçimde du-

394. Bu metin konusunda, bkz. R. Block, *De Pseudo-Luciani Amoribus,* 1907; MacLeod, Loeb yayınının giriş bölümünde bu metnin IV. yüzyılın en başlarına ait olduğunu söyler; F. Buffière (*Éros adolescent,* s. 481) ise metnin II. yüzyıla ait olduğunu düşünür.

rulmuştur– çizerken ne denli eğlenmiş olursa olsun, yine de burada sunulan, o dönemdeki en belirgin çizgileriyle (Helen kültüründe onca uzun süre yer etmiş olan) "erotik gerekçelendirme"dir.

Lykinus'un iki aşk arasında sıkıntı çeken arkadaşını aydınlatmak üzere aktardığı diyaloğun en başından itibaren şaşırtıcı gelen bir yanı vardır: Bazı çelişkilerine karşın, oğlanlarla aşktan yana sonuçlanacak olan bu diyalog, bu bağlanma türünün koruyucu gücü olarak değerlendirilen Eros'un değil, Aphrodites'in damgasını taşır: Lykinus'un en ince ayrıntılarına kadar anımsadığı sahne, Knidos'ta, tanrıçanın (içinde Praksiteles'in yapmış olduğu o ünlü heykelin de bulunduğu) tapınağının yakınında geçer. Ancak bu durum, geleneğe uygun olarak, diyalog
470 boyunca oğlanların ve onlara âşık olanların avukatlığını yapan kişinin Eros'a, o "Aşk'ın gizlerini serimleyen göksel deha"ya gönderide bulunmasını engellemez; kadınların şehvetinden yana konuşan kişi ise, çok doğal olarak, Aphrodites'ten destek alacaktır. Yani bir anlamda, Knidoslu tanrıçanın bizzat kendisini geleneksel partneri-rakibi Eros'la karşı karşıya getiren bu tartışmayı yönetmesi kolayca açıklanabilir. Bunun nedeni, fiziksel hazzın tüm diyalog boyunca var olmasıdır. Kızların cazibesine de, oğlanların güzelliğine de ilgi duyan Theomneste'nin dile getirdiği kaygıda söz konusu olan da bunlar, yani *aphrodisia*'lardır. Son sözü söyleyecek olan ve aşırı derecede edepli söylemleri bir kahkahayla karışık silip atacak olan şey fiziksel hazdır. Khariklés'le Kallikratidas'ın tartışmasına bahane oluşturan da odur ve bunu anlamlı bir anekdot aracılığıyla gerçekleştirir: Praksiteles'in mermerden yapıtına âşık olan bir delikanlı, bir gece kendini tapınağa kilitler ve heykeli kirletir, ama bunu, sanki heykel bir oğlanmış gibi yapar.[395] Bu son derece geleneksel öykünün aktarılması tartışmaya yol açar: Bu lanetli edim Aphrodites'i hedef aldığına göre, acaba kadınlarla duyulan hazzın tanrıçasına mı yöneliktir? Ancak, yapıldığı biçim düşünüldüğünde, tam da o Aphrodites'e karşı olduğu görülmez mi? Kuşkusuz edim bir miktar karmaşıktır. Bu lanetli-saygı, bu kirletici anma, acaba kadınlarla aşkın mı yoksa oğlanlarla aşkın mı siciline yazılmalıdır?

Birtakım daha uçuşkan sözler arasında unutulmuş gibi görünmekle birlikte, tüm diyalog boyunca mevcut olan soru şu olacaktır: Bu iki aşkın her birinde, cinsel hazza nasıl bir yer ve nasıl bir biçim verilmelidir? Belirleyici olan bu sorunun yanıtı olacak ve o yanıt, felsefenin göklerinde, bir an için oğlanlarla aşka gerçeğin cilvesi tarafından hemencecik bozguna uğratılacak bir utku kazandıracaktır.

Tartışma katı bir yapıda sunulmuştur. Konuşanlardan her biri sıray-

395. Pseudo-Lukianos, *Les Amours* (*Aşklar*), 16.

la söz alır ve sürekli bir söylem bağlamında tercih ettiği aşkın davasını savunur: Konuşmayan bir tanık (bu tanık Lykinus'tur) bu yarışmayı yargılayacak ve kimin kazandığına karar verecektir. Kallikratidas'ın "oğlancı" söylevi Kharikles'inkinden daha süslü ve uzun olmakla birlikte, her iki savunma da aynı yapıya sahiptir; argümanlar aynı sırayla sunulur, öyle ki ikinci konuşmadakiler tamamen birincidekilere tekabül eder. Her söylev iki bölümden oluşur; birincisi "sözü edilen aşkın doğası ve dünya düzeni içinde kökeni ve temeli nedir?" sorusuna yanıt getirir. İkincisi ise, bu ya da öbür aşkta alınan hazzın ne olduğuna ilişkindir. Hazzın biçimi nasıl olmalıdır, değeri ne olabilir? Her iki söylemin gelişimini kendi süreklilikleri içinde ele almaktansa, biz burada kadınlarla aşk taraftarıyla oğlanlarla aşkın savunucusunun (her biri kendi tarzında) nasıl bir yanıt getirdiklerini ortaya çıkarabilmek amacıyla bu iki soruyu ele alacağız.

1. Kharikles'in "kadın taraftarı" söylemi, genel tonlaması itibarıyla kuşkusuz Stoacı olan bir dünya görüşüne dayanır:[396] Bu görüş dahilinde doğa, öğelerin karışımıyla, her şeyi bir ruh vererek canlı kılmış olan güç biçiminde tanımlanır. Kharikles, yabancısı olmadığımız bir dersi tekrarlayarak ve bildik sözcükleri kullanarak, konuşmasını, kuşakların sürdürülmesini de o gücün sağladığını belirterek sürdürür.[397] O güç, canlıların "çürüyebilen bir madde"den yapıldığını ve her varlık için belirlenmiş olan zamanın kısa olduğunu bilerek şeyleri öyle düzenlemiştir ki (*emechanesato*), birinin yıkımının ardından bir diğerinin doğumu gelir: Böylece, silsileler marifetiyle sonsuza değin yaşayabiliriz. O güç, bunu yapabilmek için, cinsler ayrımını da o cinslerden birinin tohumu serpeceği, diğerinin de o tohumu alacağı biçimde düzenlemiştir; ve bu cinslerin her birini, diğerine karşı bir iştahla (*pothos*) donatmıştır. Kuşakların devamını işte bu farklı cinslerin ilişkisi doğurabilir: asla aynı cinsten kişilerin ilişkisi değil. Böylece Kharikles, her bir cinsin özgün doğasını ve onlara uygun düşen hazzı, ölümün, üremenin ve sonsuzluğun birbirlerine bağlı oldukları bu dünyanın genel düzeni içine güçlü bir biçimde yerleştirir. "Kadın olan", doğaya karşı gelerek "erkek olan" biçiminde davranmamalı; "erkek olan da, uygunsuz biçimde yumuşamamalıdır." İnsan bu belirlenmenin dışına çıkmak istediğinde yalnızca bireylerin özgün niteliklerine karşı gelmez, aynı zamanda da evrensel zorunluluğun silsilesine zarar vermiş olur.

---

396. Bu söylev 19-28. paragraflarda yer alır. Praechter, Hierokles üzerine araştırmasında (s. 148) bu bölümün Stoacı niteliği üzerinde durur. R. Bloch burada yeni-Pythagorasçı temalar bulunduğunu düşünür.
397. Pseudo-Lukianos, *Les Amours* (*Aşklar*), 19.

Kharikles'in söyleminde kullanılan ikinci doğallık ölçütü, insanlığın doğumunda içinde bulunduğu durumdur.[398] Erdem sayesinde tanrılarla iç içe olmak, bir kahraman gibi davranma kaygısı, uygun şekilde yapılan eşleşmeler ve soylu çocuklar: O üst düzey yaşamı belirleyen ve onun doğaya uygunluğunu sağlayan bu dört özellikti. Sonra düşüş başladı ve giderek hızlandı. Anlaşıldığı kadarıyla Kharikles, bu düşüşün evreleri arasında, zevk insanları uçurumlara doğru sürüklerken hazlara ulaşmada "yeni ve sapkın yollar"ın arandığı (acaba burada değinilen, üremeyle sonuçlanmayan cinsel edimler ya da evlilik dışı hazlar mıdır?) evreyle, bunun ardından gelen "bizzat doğaya karşı gelinen" dönemi birbirinden ayırır. Bu dönemin sahip olduğu cüretin en te-
472 mel biçimi –en azından bu metinde değinilen tek biçim budur– bir erkeğe kadın gibi davranılmasıdır. Ne var ki böyle, yani doğaya bu denli yabancı bir edimin mümkün olabilmesi için, erkekler arasındaki ilişkiye, şiddete başvurulmasını ve aldatmacanın mümkün olmasını sağlayan şeyler dahil edilmiştir. Bunlar da zorbaca bir güç ve ikna etme sanatıdır.

Kharikles, üçüncü doğallık belirtisini hayvanlar âleminden alır:[399] "Doğanın yasası" onlar üzerinde hiçbir kısıtlama ya da paylaşıma maruz kalmaksızın egemen olur: Ne aslanlar, ne boğalar ne de koçlar, yaban domuzları, kurtlar, kuşlar ya da balıklar kendi cinsiyetinden olanın peşinden giderler; onlar için "Yazgı'nın yasaları değiştirilmez." Lukianos'un konuşmacısı, bu uslu hayvansallığın karşısına, insanların –kendilerini (aslında onlara üstün olmaya koşuluyken) diğer canlılardan daha aşağı bir konuma sokan– "sapkın hayvansallığı"nı çıkarır. Kharikles'in söylevinde, insanın bu "hayvansallığı"nın altını çizen birçok anlamlı terim vardır: Kapılıp gitme, "tuhaf hastalık", "kör duyarsızlık" (*anaisthesia*), amaca ulaşma kapasitesinin olmaması (öyle ki insanlar izlemeleri gereken şeyi ihmal eder ve izlememesi gereken şeyin peşinden koşarlar.) Erkeklerle ilişki kuran erkekler, yasaya uyan ve kendileri için saptanan amacın peşinden koşan hayvanların karşıtı olarak, geleneksel düşüncede tutku durumuna yakıştırılan tüm belirtileri gösterirler: Denetimsiz şiddet, hastalıklı bir durum, şeylerin gerçeğine gözlerini kapama, insan doğasının saptadığı amaçlara ulaşmada yetersizlik.

Sonuç olarak oğlanlarla aşk, sırasıyla dünyanın genel düzeni, insanlığın ilkel durumu ve amaçlarına akıllıca uyarlanmış tutum olarak doğanın üç eksenine yerleştirilir; dünyanın düzenlenme biçimini bo-

---

398. Pseudo-Lukianos, *Les Amours (Aşklar)*, 20-21.
399. *A.g.e.*, 22.

zar, şiddet ve aldatmacaya dayalı tutumlar doğurur ve insanın amaçları açısından zararlıdır. Bu tür ilişkiler, kozmolojik olarak, "siyasal olarak" ve ahlâksal olarak doğaya karşı gelir.

Kallikratidas, söylevinin buna yanıt veren bölümünde, rakibini çürüten gerekçelerden çok, bambaşka bir dünya görüşüne, insan türü, o türün tarihi ve insanları birbirine bağlayan daha da üstün bağlara ilişkin başka bir görüşe dayanır. Cinsellik aracılığıyla üremeyi ve kuşakların sürekliliğini insanlığa –bireylerin yoksun olduğu bir sonsuzluğu sunacak biçimde– sağlayacak öngörülü ve "mekanikçi" bir doğa fikrinin karşısına, kaostan hareket ederek oluşmuş bir dünya görüşünü çıkarır. Bu ilkel düzensizliği, *demiurgos*'çu niteliği sayesinde bir ruha sahip olan ve olmayan her şeyi üreterek, insanların bedenine uyum ilkesini sokarak ve onları birbirlerine "dostluğun kutsal sevgileriyle" bağlayarak yenen şey Eros'tur. Kharikles, kadın-erkek ilişkilerinde, ölümün elinden kurtulmak için zaman içerisinde diziler üreten mahir bir doğa görüyordu. Kallikratidas'ın oğlanlarla aşkta gördüğü ise, bağlayarak ve bireştirerek kaos karşısında utku kazanan bağın gücüdür.[400]

Bu açıdan bakıldığında, dünya tarihi, doğa yasalarının aceleci biçimde unutulması ve "haz uçurumlarına" dalınması şeklinde değil, ilkel gereksinimlerin giderek artan biçimde gevşemesi olarak görülmelidir;[401] insan, kökeninde gereksinimin zorlamasıyla sıkıştırılmıştı; teknikler ve bilgiler (*tekhnai ve epistemai*) ona bu zorlamaların elinden kurtulma ve onlara daha iyi karşılık verme olanağı sundu; giysi, dokuma, ev yapma öğrenildi. Ancak dokumacının emeği hayvan postu karşısında neyse, mimarın sanatı korunmak için girilen mağaralar karşısında neyse, oğlanlara duyulan aşk da kadınlarla ilişki karşısında aynı konumdadır. Kadınlarla ilişki, başlangıçta, türün yok olmaması için elzemdi. Oğlanlarla aşk ise çok daha geç ortaya çıktı; kesinlikle de Kharikles'in iddia ettiği gibi bir düşkünlük sonucu değil, tersine insanların daha fazla merak ve bilmeye doğru yükselmesi sonucu ortaya çıktı. Gerçekten de insanlar, onca gerekli hüneri öğrendikten sonra, artık araştırmaları çerçevesinde "hiçbir şeyi" ihmal etmemeye koyulduklarında, ortaya felsefe ve felsefeyle birlikte oğlancılık çıktı. Pseudo-Lukianos'un konuşmacısı bu ikili ortaya çıkışa ilişkin hiçbir açıklamada bulunmaz; ancak onun söylevi, her okur açısından kolayca anlaşılabilecek biçimde bildik göndermelerle doludur. Yazar, üstü kapalı biçimde, yaşamın öteki cinsle ilişki yoluyla aktarımı ile "teknik" ve "bilgi"nin öğretim, eğitim ve pir-mürit ilişkisi aracılığıyla aktarımını kar-

400. Pseudo-Lukianos, *Les Amours (Aşklar)*, 32.
401. *A.g.e.*, 33-35.

şı karşıya koyar. Felsefe, özgül sanatların içinden sıyrılıp çıkınca, kendi kendini her şeye ilişkin olarak sorgulamaya başlamış, sağladığı bilgeliği aktarmak için de oğlanlarla aşkı keşfetmiştir: bu aşk, aynı zamanda erdeme yatkın, güzel ruhlara duyulan aşktır. Bu koşullarda, Kallikratidas'ın, rakibinin kendisine sunduğu hayvanlara ilişkin dersi bir kahkahayla reddetmesi kolayca anlaşılabilir:[402] Erkek aslanların kendi türlerinin erkeklerini sevmemesi ve erkek ayıların erkek ayılara âşık olmaması neyi kanıtlar? İnsanların hayvanlarda bozulmadan kalmış bir doğayı kirlettiklerini değil, hayvanların ne "felsefe yapma"yı ne de dostluğun güzel olanı üretebileceğini bildiğini...

Kallikratidas'ın argümanları, hiç kuşkusuz Kharikles'inkilerden
474 daha özgün değildir. Bunlar, bir yandan sıradanlaşmış bir Stoacılığın genel geçer sözleri, öte yandan da Platoncu ya da Epikurosçu öğelerin[403] bir karışımı değil midir? Kuşkusuz öyledir. Bu iki aşkın karşılaştırılmasında, geleneksel gerekçeler örgüsü içinde birtakım hitabete yönelik çeşitlemelere bahane bulunduğu da gözden kaçmaz. Kharikles ve Kallikratidas'ın (kimi zaman da pek süslü) açıklamalarının sıradanlığı, bunların adeta birer felsefi alameti farika gibi iş gördüğüne işaret eder: Oğlan meraklısı kişi daha çok Platonvari olduğundan Eros'un renklerine, kadın seven de daha çok Stoacı olduğundan doğanın talepkâr rengine bağlıdır. Bu elbette ki Stoacıların, Platonculuğun evliliği reddederek doğruladığı bir oğlanseverliği mahkûm ettikleri anlamına gelmez. Öğretiler açısından durumun böyle olmadığı –ya da, en azından her şeyin bu kadar basit olmadığı– bilinir. Ama yine de eldeki belgelere göre "ayrıcalıklı bir ortaklığın" söz konusu edildiğini görmemek mümkün değildir. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, evliliksel yaşam sanatı, büyük bölümüyle Stoacı bir düşünüm tarzından geçerek ve belli bir doğaya, o doğanın gerekliliklerine ve onun tarafından tüm varlıklar için öngörülen yer ve işleve, bir de sapkın bir düşüşün insan türünü uzaklaştırdığı bir mükemmellik durumuna gönderme yaparak geliştirilmiştir; nitekim Hıristiyanlık evlilik ilişkisine ait bir ahlâk felsefesi kurmak istediğinde, işte bu türden bir görüşü kaynak alacaktır. Yine aynı biçimde, bir yaşam tarzı olarak uygulanan oğlanlarla aşk, yüzyıllar boyu oldukça farklı bir kuramsal manzarayı güçlendirmiş ve yeniden üretmiştir: Aşkın kozmik ve bireysel gücü, erkeğe dolaysız gereksinimlerinden kurtulma olanağı veren yükselen bir hareket, dostluğun

---

402. Pseudo-Lukianos, *Les Amours (Aşklar)*, 36.

403. Praechter, *a.g.e.*'de, Kallikratidas'ın müdahalesindeki Epikurosçu yönler üzerinde durur. Ancak, R. Bloch, söylevin başındaki evrendoğumun, özel olarak Epikurosçu olmadığını öne sürer. Öte yandan, Platon'a yapılan göndermeler kimi zaman gayet açıktır; örneğin 49. paragrafta.

yoğun biçimleri ve gizli bağları aracılığıyla bir bilginin edinilmesi ve aktarımı, bu manzaranın öğeleridir. Kadınlarla aşk ile oğlanlarla aşk arasındaki tartışma yazınsal bir çekişmenin ötesindedir; bununla birlikte bu tartışma, cinsel arzunun bu iki biçiminin üstünlük uğruna ya da ifade haklarını sunmak amacıyla çatışması da değildir; iki yaşam tarzının, insanın hazzını şekillendirmesinin iki yolunun ve bu tercihlere eşlik eden felsefi söylemlerin çatışmasıdır.

2. Bu iki söylevin –Kharikles'in ve Kallikratidas'ın söylevinin– her biri, "doğa" temasından sonra haz sorununu geliştirir. Bu, görmüş olduğumuz gibi, kendini dostluk, sevgi ve bir ruhun diğeri üzerindeki yararlı eylemi biçiminde yansıtan oğlansever pratik açısından her zaman için zor bir nokta olmuştur. Oğlanları seven birine "haz"dan söz etmek, zaten ona karşı çıkmak anlamına gelir. Kharikles de böyle düşünür. O, bu konudaki tartışmayı, oğlanseverlikteki ikiyüzlülüğe ilişkin oldukça geleneksel bir eleştiriyle başlatır: Siz kendinizi Sokrates'in bedenlere değil ruhlara âşık olan müritleri olarak sunuyorsunuz. Peki o zaman bilgelik dolu yaşlı adamların değil de akıl yürütmesini bilmeyen çocukların peşinden gitmenizin nedeni nedir? Madem ki söz konusu olan erdemdir, neden Platon, Lysias'a ihanet etmiş olan Phaidros'u ya da Sokrates, dindar olmayan, kendi vatanına düşman ve zorbalığa susamış Alkibiades'i sever? Dolayısıyla o "ruhların aşkı" iddialarına rağmen, Kharikles gibi haz sorusuna "inmek" ve "oğlanlarla pratiği" "kadınlarla pratik"le karşılaştırmak gerekir.

Kharikles'in bu iki "pratiği" ve hazzın bunların her birinde sahip olduğu yeri ayırt etmek için kullandığı gerekçelerden ilki yaşa ve geçiciliğe ilişkindir.[404] Kadın yaşlılığın arifesine değin cazibesini korur: hatta uzun deneyimi sayesinde bu cazibeyi artırabilir. Oğlan ise, ancak bir an çekicidir. Ve Kharikles, lüleli saçları, her zaman yumuşak ve "tüysüz" bedeniyle hep bir arzu nesnesi olarak kalan kadın bedeniyle, kısa zamanda kıllanan ve kaslanan oğlan bedenini karşı karşıya koyar. Ancak Kharikles, bu farklılıktan hareketle, çoğu zaman yapıldığı gibi erkeklerin bir oğlanı ancak kısa bir süre sevdiği ve kısa zamanda kendisine yapılan tüm sarsılmaz sevgi vaatlerini unutarak onu terk etmeye yöneldiği sonucunu çıkarmaz: Tersine, yirmi yaşından sonra da bir oğlanı sevmeye devam eden birisine değinir: O zaman onun izini sürdüğü şey, içinde edilgen bir rol oynadığı "müphem bir Aphrodites"tir. Oğlanların fiziksel değişimi, burada, duyguların geçiciliğinin değil de cinsel rolün tersine çevrilişinin ilkesi olarak ele alınır.

"Kadınlarla pratiğin" yararı konusunda öne sürülen ikinci neden

404. Pseudo-Lukianos, *Les Amours (Aşklar)*, 25-26.

"karşılıklılık"tır.[405] Kharikles'in söyleminin de en ilginç bölümü buna ilişkindir. Konuşmacı ilk önce akıl sahibi bir varlık olan erkeğin yalnız yaşamak üzere yaratılmadığı ilkesine değinir. Ancak bundan bir aile sahibi olmanın ya da bir siteye ait olmanın gerekliliği sonucunu değil, "zamanını" tek başına "geçirme"nin olanaksızlığı ya da iyi şeyleri daha da zevkli kılan ve zor şeyleri kolaylaştıran bir "sevgi birlikteliği" (*philetairos koinonia*) gereksinimi sonucunu çıkarır. Ortak yaşamın böylesi bir role sahip olması fikrine Stoacıların evliliğe ilişkin kitaplarında düzenli bir biçimde rastlanır. Burada ise aynı fikir fiziksel hazların özel alanına uygulanmaktadır. Kharikles, öncelikle, kendi düşüncesine göre, paylaşılan zevklerin daha yoğun olmasından dolayı birlikte

yenen yemekleri ve ortak olarak katılınan şölenleri ele alır. Daha sonra cinsel hazlara değinir. Geleneksel iddiaya göre, edilgen, yani az ya da çok şiddete maruz kalan oğlan (*hubrismenos*) haz duyamaz; hiç kimse bunun tersini söyleyecek kadar "çılgın" değildir; oğlan artık ağlamaz ya da acı çekmez hale geldiğinde, karşısındaki ona can sıkıcı gelmeye başlar. Oğlanın erkek âşığı zevkini alır ve gider; haz vermez. Ama kadınlar konusunda durum tamamen farklıdır. Kharikles, olguyu ve kuralı art arda ortaya koyar. Kadınlarla cinsel ilişkide "eşit bir haz mübadele"si vardır ve her iki eş birbirlerine aynı ölçüde haz verdikten sonra ayrılırlar. Bu doğal olguya bir tutum ilkesi tekabül eder: Bencil bir haz (*philautos apolausai*) peşinde koşmamak, tüm hazzı kendine saklamayı istemeyip kendi duyduğunu karşısındakine de tattırarak hazzı paylaşmak iyidir. Kuşkusuz hazzın bu karşılıklılığı ilkesi, aşk ya da erotizm yazınının pek sık kullanmış olduğu bir temadır. Ama aynı temanın burada hem "doğal olarak" kadınlarla ilişkiyi belirlemek, hem *aphrodisia*'larda bir tutum kuralını tanımlamak, hem de bir erkeğin bir oğlanla ilişkisinde mevcut olabilecek doğal olmayan, şiddetli, yani adaletsiz ve kötü şeyleri belirtmek için kullanıldığını görmek ilginçtir. Kişinin (her iki partner açısından da olabildiğince katı bir eşitliğe dikkat ederek) karşısındakinin haz almasına önem verdiği bir mübadele dahilinde hazların karşılıklılığı, cinsel pratiğe ortak yaşam etiğinin devamı niteliğindeki bir etiği dahil eder.

Bu ciddi akıl yürütmeye, Kharikles, biraz daha az ciddi olan, ama her ikisi de haz mübadelesiyle bağlantılı iki gerekçe daha ekler. Bunlardan biri erotik yazında pek yaygın bir temaya gönderme yapar:[406] Kadınlar, onları kullanmasını bilenler açısından, oğlanların verebileceği tüm hazları verebilecek kapasitededir; ancak oğlanlar, kadın cinsin-

405. Pseudo-Lukianos, *Les Amours (Aşklar)*, 27.
406. *A.g.e.*, 27.

de saklı olan hazzı veremezler. Dolayısıyla kadınlar her tür şehvet biçimini, hatta oğlanların sevgilisi olan erkeklerin en çok hoşlandıklarını bile verebilirler. İkinci gerekçeye göreyse,[407] erkekler arasındaki aşk kabul edildiği takdirde, kadınlar arasındaki aşk da kabul görmelidir. Erkekler arası ilişkilerle kadınlar arası ilişkiler arasında polemik bir biçimde ortaya atılan bu simetri ilginçtir: Bunun nedeni, öncelikle, tıpkı Kharikles'in söylevinin ikinci bölümü gibi, oğlanlara duyulan aşkın kültürel, ahlâksal, duygusal ve cinsel özgüllüğünü reddedip, onu erkek bireyler arasındaki genel ilişki kategorisine sokmasıdır. İkincisi ise, kadınlar arasındaki, geleneksel olarak daha "rezil" sayılan –insan bundan söz etmekten bile "utanır"– aşkı, oğlanlarla aşkın itibarını düşürmek için kullanmasıdır; bir de, Kharikles'in, bu hiyerarşiyi yıkarak, bir 477
erkek için kadın biçiminde edilgen olmanın, bir kadın için erkek gibi olmaktan daha da utanç verici olduğunu ima etmesidir.[408]

Kallikratidas'ın söylevinin bu eleştiriye yanıt veren bölümü en uzun bölümdür. Bir "retorik parçası"na özgü çizgiler, burada, tartışmanın geri kalanında olduğundan çok daha fazla duyarlıdır. Oğlanseverlerin gerekçelendirmesi, cinsel haz konusunda oğlanlarla aşkın en sorunlu öğesine değinmekle, burada, tüm kaynaklarını ve en soylu göndermelerini ortaya koyar. Ancak bu göndermeler, Kharikles'in pek açık olarak ortaya attığı hazların karşılıklılığı meselesi konusunda devreye girer. Bu noktada rakiplerin her biri basit ve tutarlı bir görüşe gönderme yapar: Kharikles ve "kadınlarla aşk" taraflarına göre erkekle kadın arasındaki ilişkide hazzı meşru kılan ve onun Eros'la bütünleşmesini sağlayan şey, öbüründe haz yaratabilmek, ona ilgi gösterebilmek ve bundan haz almak, yani Plutarkhos'un[409] deyimiyle *charis*, muhabbettir; buna karşılık oğlanlarla ilişkiyi belirleyen ve gözden düşüren şey bunun yokluğudur. Kallikratidas, oğlanlarla aşk geleneğinin gerektirdiği biçimde, bu aşkın kilit noktasının *charis* değil *arete*, yani erdem olduğunu söyler. Ona göre "haz"la "aşk" arasındaki bağı kuracak olan, eşler arasında hem onurlu ve bilgece ölçülmüş bir hazzı, hem de iki varlığın ilişkisi açısından elzem olan ortaklığı sağlayacak olan odur. Kısa kesmek için şöyle söyleyebiliriz: Taraftarlarına göre yalnızca kadınlarla ilişkinin sağlayabileceği "muhabbet dolu karşılıklılığa" karşı, rakip taraf, oğlanlarla aşkın dışlayıcı bir biçimde tekelinde tuttuğu "erdemli ortaklığı" ileri sürer. Kallikratidas'ın kanıtlaması, öncelikle, ka-

407. Pseudo-Lukianos, *Les Amours (Aşklar)*, 28.
408. Bir kadının "erkeğinin kadın rolüne bürünecek kadar alçaldığını görmesindense", erkek rolüne bürünmesi daha iyi değil midir (28)?
409. Kharikles'in kendisi bu sözcüğü kullanmaz.

dınlarla aşkın belirleyici bir özelliği olarak öne sürülen bu haz karşılıklılığı öğesini yanılsamayla yüklü olduğundan dolayı eleştirmeye ve bunun karşısında, gerçek kapasitesine sahip tek ilişki olarak oğlanlarla kurulan erdemli ilişkiyi öne sürmeye dayanacaktır. Böylece aynı anda hem kadınlarla ilişkiye ait olarak görülen hazların karşılıklılığı ayrıcalığına karşı çıkılmış, hem de oğlanlarla aşkın doğaya karşı olduğu teması geri çevrilmiş olur.

Kallikratidas, kadınlara karşı kin dolu bir dizi genel geçer görüş sıralar.[410] Kadınlar –bunu anlamak için yakından bakmak yeterlidir– içkin olarak ve "gerçekten" (*alethos*) "çirkin"dir: Bedenleri "zarafetten yoksun"dur, yüzleri ise maymunlarınki gibi sevimsizdir. Bu gerçeği gizlemek için bayağı eziyet çekerler: Makyaja, bakıma, saç modellerine, takılara, süslere başvururlar; onların seyircilere sundukları şey, dikkatli bir bakışın hemen ardındakini göreceği gösterişe dayalı bir güzelliktir. Ayrıca sonra, kadınların, sefahatlerini gizlerin ardında saklamalarına olanak sağlayan gizli tapınmalara merakları vardır. Bu bölümün oldukça düz bir biçimde tekrarladığı tüm taşlama nitelikli temaları anımsatmak gereksizdir. Oğlancılığa övgülerde de bunlara yakın gerekçelerle birçok örnek bulunabilir. Örneğin, Akhilleus Tatius, *Leusippos ve Kleitophon*'da, kahramanlarından oğlanlara düşkün birine şöyle dedirtir: "Kadının her şeyi yapaydır: hem sözleri, hem de tutumları. Eğer içlerinden biri güzel görünüyorsa, bu, süslemelerin pek büyük gayretle elde edilmiş bir sonucudur. Onun güzelliği saç boyası ve farlardan oluşur. Kadının tüm süslerini ortadan kaldırırsan, tüyleri yolunmuş bir masal kargasına benzer."[411]

Kadınların dünyası, gizli bir dünya olduğundan dolayı aldatıcıdır. Erkekler grubuyla kadınlar grubunun toplumsal ayrımı, ayrışık yaşam tarzları, kadınlara ait etkinliklerle erkeklere ait etkinliklerin düzenli bir biçimde ayrılması, anlaşıldığı kadarıyla Antik Yunan erkeğinin deneyiminde kadının gizemli ve aldatıcı bir nesne olarak algılanmasına büyük katkıda bulunmuştur. Süslerin gözden sakladığı ve keşfedildiğinde düş kırıklığına uğratma tehlikesini taşıyan bedene ilişkin aldatmaca; kadının hemencecik maharetle gizlenen hatalara sahip olmasından duyulan kuşku; itici birtakım hataların varlığından korkulması. Kadın bedeninin gizi ve özellikleri karmaşık güçlerle yüklüdür. Eğer bir tutkudan kurtulmak istiyorsanız, diyordu Ovidius, sevgilinizin bedenine biraz daha yakından bakın.[412] Kadınların sürdürdükleri o saklı ve için-

410. *A.g.e.*, 39-42.

411. Akhilleus Tatios, *Leucippé et Clitophon* (*Leusippos ve Kleitophon'un Başından Geçenler*), II, 37.

412. Bkz. Ovidius, *Les Remèdes de l'Amour* (*Aşkın Çaresi*), 345-348, ya da: "Sana

de kuşku verici gizler barındıran yaşam alışkanlıklar açısından da aldatıcılığa yol açar. Pseudo-Lukianos'un Kallikratidas'a atfettiği gerekçelendirme dahilinde, bu temaların çok belirli bir anlamı vardır. Bunlar, Kallikratidas'ın kadınlarla ilişkideki karşılıklılık ilkesini sorgulamasını sağlayacaktır. Eğer kadınlar aldatıcıysa, kendilerine ait hazları varsa, erkeklerden habersiz olarak kendilerini sefahate veriyorlarsa, böyle bir karşılıklılık nasıl olabilir? Eğer görünümlerinin var olduğunu varsaydığı hazlar birer sahte vaatse, geçerli bir mübadele nasıl söz konusu olabilir? Öyle ki, genelde oğlanlarla aşka yöneltilen itiraz –yani bunun doğaya uygun olmadığı– pekâlâ kadınlara da uygulanabilir; hatta ne olduklarının hakikatini gizlemek isterken bile isteye yalanı devreye soktuklarına göre, onların durumu daha da ciddidir. İki aşka ilişkin bu tartışmada makyaj gerekçesi bize pek hafif gelebilir: Ancak eskilere göre bu gerekçe iki ciddi öğeye dayanır: Kadın bedeninin tanınmasına ve bir hazzın ancak onu yaratan nesne hakiki olduğu takdirde meşru olacağına ilişkin felsefi ve ahlâksal ilke. Oğlanseverlerin gerekçelendirmesinde kadınlarla duyulan haz bir karşılıklılık bulamaz, çünkü fazlasıyla yapmacıklık taşır.

Oğlanlarla ilişkiyse, tersine, hakikatin alanında konumlandırılır.[413] Delikanlının güzelliği hakikidir, çünkü süssüzdür. Akhilleus Tatius'un kahramanlarından birine söylettiği gibi: "Oğlanların güzelliği belsem ağacı kokuları ya da aldatıcı ve başka yerlerden alınma ıtırlarla çevrelenmiş değildir; ve oğlanların teri, bir kadının tüm makyaj çantasından daha güzel kokar."[414] Kallikratidas kadının süslenmesinin aldatıcı cazibesine karşı, oğlanların hiçbir süs kaygısı taşımayan çehresini sunar: Oğlan sabah erkenden yatağından fırlar ve saf suyla yıkanır, aynaya gereksinmez, tarak aramaz, hırkasını sırtına atar, okula doğru koşturur; jimnastik salonunda özenle idman yapar, terler, alelacele yıkanır ve kendisine verilen bilgelik derslerini dinledikten sonra günün o güzel yorgunluklarının etkisiyle çabucacık uykuya dalar.

İnsan böyle yapmacıksız bir oğlanla yaşamını paylaşmak istemez mi?[415] "Zamanı bu dostun karşısında oturarak geçirmek", onun konuşmasının zevkinden istifade etmek ve "onun tüm etkinliğini paylaşmak" ister insan. Bu yalnızca gençlik döneminin geçiciliğinde sürüp sonra

tüm pencereleri açmanı ve gün ışığında onun sahip olduğu bütün noksanlara dikkat etmeni öğütlerim." Seviştikten sonra "bedeninin her kusurunu aklına kazı ve gözlerini sürekli onun kusurlarının üzerinde tut." (411-418).

413. Pseudo-Lukianos, *Les Amours* (*Aşklar*), 44-45.

414. Akhilleus Tatius, *Leucippè et Clitophon* (*Leusippos ve Kleitophon'un Başından Geçenler*), II, 37.

415. Pseudo-Lukianos, *Les Amours* (Aşklar), 46.

bitecek cinsten değil, bilgece bir hazdır; kendisine nesne olarak zamanla silinen bir fiziksel zarafeti seçmediğinden, ömür boyu sürebilir: Yaşlılık, hastalık, ölüm, hatta mezar, her şey paylaşılabilir; "kemiklerin külleri bile ayrılmayacaktır." Gençlik aşklarından hareketle kurulan ve yaşamı ölüme kadar süren uzun bir erkeksi sevgiyle destekleyen bu dostluklar, hiç kuşkusuz alışılagelmiş bir tema oluşturuyordu. Lukianos'un metnindeki bu bölüm, Ksenophon'un *Şölen*'inde geliştirilmiş olan temalardan biri üzerine çeşitlemelerden oluşmuş izlenimi verir; fikirler aynıdır, benzer bir sırayla sunulur, çok yakın sözcüklerle ifade edilir: Birbirine bakma zevki, sevgi dolu söyleşi, başarı ya da başarısızlık durumunda duyguların paylaşımı, biri hastalandığında ona bakmak: Böylece iki erkek arkadaş arasındaki sevgi, yaşlılık vakti gelene değin egemen olabilir.[416] Lukianos'un metni özellikle de önemli bir nokta üzerinde durur. Ergenliğin ötesinde de devam eden bu sevgide söz konusu olan, eşitliğin tam, ya da birbirinin yerine geçebilme olanağının bütünsel olduğu, seven [*eraste*] ile sevilenin [*eromene*] rolünün artık birbirinden ayrılamaz olduğu bir bağın kurulmasıdır. Oreste ve Pylades bağlamında (tıpkı Akhilleus ve Patrokles konusunda olduğu gibi) kimin seven kimin sevilen olduğunun düşünülmesi gayet geleneksel bir davranıştır. Pylades sevilendir; ancak yaş ilerleyip, yaşla birlikte sınanma vakti de geldiğinde –bu iki arkadaş için söz konusu olan, içlerinden hangisinin ölüm tehlikesine atılacağıdır– sevilen, seven gibi davranır. Bunu bir model olarak görmek gerekir. Genç oğlana duyulan gayretkeş ve ciddi aşk (şu ünlü *spoudaios eros*) bu şekilde değişmelidir, der Kallikratidas; nihayet kişinin akıl yürütebileceği gençlik çağı geldiğinde, erkeksi (*androusthai*) biçime geçmelidir. Bu erkek sevgisinde, sevilmiş olan, "buna karşılık olarak aşk verir" ve bunu da "iki kişiden hangisinin seven olduğu"nun anlaşılmasını zorlaştıracak biçimde yapar; seven kişinin sevgisi, ona, sevilen tarafından, tıpkı bir aynada yansırmışçasına geri gönderilir.[417]

Sevilenin aldığı sevgiyi geri vermesi, ister talihsizlik durumunda yardım, ister bakım, ister yaşam boyunca eşlik etme, ister öngörülmeyen bir durumda özveri biçiminde olsun, her zaman için oğlansever etik dahilinde yer almıştır. Ama Lukianos'un iki erkek âşığın eşitliğini belirtmekteki ısrarı ve evlilikteki karşılıklılığı niteleyen terimler kullanması, erkek aşkını evlilik tarafından betimlenen ve öğütlenen biçimiyle bir ikili yaşam modeline uydurma kaygısını taşır gibidir. Metnin yazarı, genç bir oğlanın bedeninde basit, doğal, her tür özveriden sıy-

416. Ksenophon, *Banquet* (*Şölen*), VIII, 18.
417. Pseudo-Lukianos, *Les Amours* (*Aşklar*), 48.

rılmış neler olduğunu ayrıntılı olarak açıkladıktan, yani "gerçekte" oğlanın verebileceği hazzı temellendirdikten sonra, tüm tinsel bağı eğitbilimsel eyleme, bu bağlılığın eğitici etkisine değil de eşit bir mübadelenin tam anlamıyla karşılıklı olmasına yükler. Kallikratidas'ın bu metninde, betimlenen erkek ve kadın bedenleri ne derece farklı olursa olsun, ikili yaşama ilişkin etik, tersine, erkeksi sevgiyi evlilik bağıyla yakınlaştırır.

Ancak yine de temel bir farklılık vardır. Oğlanlarla aşk erdemle hazzın birbirine bağlanabileceği tek aşk olarak tanımlanıyorsa da, bu haz hiçbir zaman cinsel haz olarak belirtilmez. Bu makyajsız, yapmacıksız çocuk bedeninin, bu düzenli ve bilgece yaşamın, dostça söyleşmelerin karşılığı verilen sevginin çekiciliği gerçektir. Ancak metin şu- 481/F31
nu da açıkça belirtir: Oğlanın, yatağında arkadaşı yoktur; okul yolunda hiç kimseye bakmaz; gece, yaptığı işlerin yorgunluğuyla hemen uyur. Ve bu oğlanların sevgililerine Kallikratidas şu öğüdü verir: Alkibiades'in yanında istirahat eden Sokrates kadar saf kalınmalı, onlara ölçülü (*sophronos*) yaklaşmalı, uzun bir sevgiyi ufacık bir haz uğruna mahvetmemelidir. Ve tartışma bitip de Lykinos ödülü sahibine verdiğinde çıkarılacak olan ders budur: Ödül, oğlanlarla aşkı (bu aşk "filozoflar" tarafından uygulandığından ve "doğru ve kirlilikten uzak" dostluk ilişkilerine bağlandığından dolayı) savunan tarafındır.

Kharikles'le Kallikratidas arasındaki tartışma, böylece "oğlanlarla aşk"ın utkusuyla sonuçlanır. Bu, filozoflara fiziksel zevkten sıyrılmış bir oğlanseverliği yakıştıran geleneksel şemaya uygun bir utkudur. Bununla birlikte, aynı zamanda herkese yalnızca evlenme hakkını değil, görevini de (Stoacılarda karşımıza çıkmış olan bir ifadeyle *pantapasi gameteon*) veren bir utkudur söz konusu olan. Bu, evliliğin evrenselliğini, filozof olmalarından dolayı "tamamlanmış bir erdem" sahibi olabilenlere ait bir oğlanlarla aşk ayrıcalığıyla bağdaştıran bir sonuçtur. Ancak, geleneksel ve retorik niteliği bizzat metnin içinde belirtilen bu tartışmanın bir başka diyaloğun içine yerleştirilmiş olduğu unutulmamalıdır: Bu, Lykinos ile ona her ikisi tarafından da arzulandığından dolayı iki aşktan hangisini seçmesi gerektiğini soran Theomneste'nin diyaloğudur. Böylece Lykinos ona, Kharikles'le Kallikratidas'a sunmuş olduğu kararı aktarır. Ancak Theomneste, hemencecik tartışmanın temel noktası ve oğlansever aşkın utkusunun koşulu konusunda ironik sözler sarf eder: Oğlansever aşk galip gelmiştir, çünkü felsefeyle, erdemle, dolayısıyla da fiziksel hazzın ortadan kalkmasıyla ilintilidir. Evet ama oğlanları sevme yönteminin gerçekten bu olduğuna inanmalı mıdır? Theomneste, Kharikles'in yapmış olduğu gibi böylesi bir söy-

levin ikiyüzlülüğünden hicap duymaz. Oğlan taraftarlarının hazla erdemi birbirine bağlamak için her tür cinsel edimden yoksun kalmayı ileri sürdükleri noktada, Theomneste bu aşkın gerçek varlık nedeni olan fiziksel temasları, öpücükleri, okşamaları ve haz almayı yeniden su yüzüne çıkarır. Herhalde bizi bu ilişkinin tüm zevkinin göz göze bakışmak ya da karşılıklı söyleşilerden keyif almak olduğuna inandıramayacaklardır. Bakışma kuşkusuz zevklidir ama bir ilk andır. Ardından tüm bedeni hazza davet eden dokunma gelir. Sonra başlangıçta utangaçken, daha sonra rıza gösterir hale dönüşen öpüşme yer alır. Bu arada el boş durmaz, giysilerin altında dolaşır, göğsü biraz sıkıştırır, o sıkı karın boyunca aşağı iner, "ergenlik çiçeği"ni bulur ve nihayet amacına ulaşır.[418] Bu betimleme, Theomneste ve kuşkusuz metnin yazarı tarafından kabul edilemez nitelikte bir pratiğin reddi anlamını taşımaz. Yalnızca –savunulacak yanı olmayan bir kuramsal yapaylık olmadan– *aphrodisia*'ları aşkın ve aşka ilişkin kanıtların alanından uzak tutmanın olanaksızlığının anımsatılmasıdır. Lukianos'un ironisi, oğlanlardan alınan ve gülerek değindiği bu zevki mahkûm etmenin bir yöntemi değildir; Antik Yunan oğlanseverliğinin, bu eğilimini düşünebilmek, ifade etmek, söyleme geçirmek ve haklı kılmak için fiziksel zevkin apaçık varlığını saklayan o çok eski gerekçelendirmesine yöneltilen temel bir karşı çıkmadır. Kadınlarla aşkın daha iyi olduğunu söylemez o; *aphrodisia*'lara ve o bağlamda oluşan ilişkilere yer vermeyen bir aşk söyleminin temel zaafına işaret eder.

C. YENİ BİR EROTİZM YAKLAŞIMI

Oğlanlarla aşk üzerine düşünümün kendi kısırlığını açık ettiği bir çağda, yeni bir erotizm yaklaşımının öğelerinden bazılarının ortaya çıktığı görülür. Bu erotizm yaklaşımının kendisine seçtiği ayrıcalıklı yer felsefe metinleri değildir ve belli başlı temalarını oğlanlarla aşktan almaz; bu yaklaşım kadınla erkek ilişkisine bağlı olarak gelişir ve Aphrodisiaslı Khariton tarafından yazılan *Khaireos* ve *Kallirhoe*'nin, Akhilleus Tatius tarafından anlatılan *Leukippos ve Kleitophon*'un ya da Heliodoros'un *Aithiopika*'larının bize kalan en belirgin örneklerini oluşturduğu romansı anlatılarda ifade bulur. Bu tür edebiyat üzerine önemli belirsizliklerin olduğu doğrudur: Bunlar, bu edebiyatın ortaya çıkış ve başarı koşullarına, metinlerin tarihlerine ve olası alegorik ya da tinsel anlamlarına ilişkin belirsizliklerdir.[419] Ancak yine de, bu sayı-

418. Pseudo-Lukianos, *Les Amours (Aşklar)*, 53.

sız serüvenle dolu anlatılarda, sonraları gerek dinsel, gerek din dışı erotizm yaklaşımına damgasını vuracak kimi temaların varlığı sezilir: Bunlar, "heteroseksüel" niteliğe sahip ve bir erkek ile bir kadın kutbu tarafından belirlenen bir ilişkinin varlığı, kişinin arzularının siyasal ve erkeksi bir biçimde denetlenmesinden çok saflığa ilişkin bir bütünlük modelinden kaynaklanan bir "cinsel sakınım" talebi ve bu saflığın, tinsel bir evlilik biçimi ve değerine sahip olan bir birlik dahilinde tamamlanıp ve ödüllendirilmesi temalarıdır. Bu anlamda –ve Platonculuğun bunun üzerindeki etkisi ne olursa olsun– bu erotizm yaklaşımı, görüldüğü gibi, temel olarak oğlanların ölçülü aşkına ve bu aşkın dostluğun o süreğen biçiminde tamamlanmasına gönderide bulunan bir erotizm yaklaşımından son derece uzaktır.

Kuşkusuz oğlanlarla aşk bu romansı edebiyatta tamamen yok değildir. Bu tür aşk, bu pratiğin sıklığını ve genelde kabul gördüğünü onaylayan Petrone ya da Apuleus'un anlatılarında önemli bir yer tutmasının ötesinde, bekârete, nişanlılığa ve evliliğe ilişkin kimi metinlerde de görülür. Bu doğrultuda, *Leusippos ve Kleitophon*'daki iki kahraman, bu aşkı oldukça olumlu bir biçimde temsil ederler: Kendi sevgilisini evlilikten caydırmaya çalışan Klinias, bununla birlikte anlatının kahramanına kızlarla aşk konusunda aşama kaydedebilmesi için mükemmel öğütler verir.[420] Menelas'a gelince, o da oğlanlara verilen öpücük konusunda olumlu bir kuram önerir: Bu, kadınlarınki gibi incelikli, yumuşak ya da sefih bir öpücük değildir; sanattan değil doğadan doğar. Dudağa dönüşen buzlu nektar: İşte *gymnasium*'daki bir oğlanın o sade öpücüğü budur.[421] Ancak bunlar, olaylara bağlı ve marjinal temalardır: Bir oğlana duyulan aşk, hiçbir zaman anlatının temel konusu olmaz. Dikkat tümüyle kızla oğlanın ilişkisine odaklanmıştır. Bu ilişki, her zaman, kızla oğlanı sarsan ve onları birbirlerine simetrik bir güçle âşık kılan bir darbeyle başlar. Yalnız, Aphrodisiaslı Khariton'un *Khaireos ve Kallirhoe* adlı romanında bu aşk hemen kızla oğlanın birleşmesiyle dile gelmez: Roman iki genci ayıran son ana kadar, hem evliliği, hem de hazzın tadılmasını engelleyen bir serüvenler dizisini gözler önüne serer.[422] Bu serüvenler olabildiğince simetriktir; birinin başına gelen bir şey, diğerinin maruz kaldığı serüvenlerde karşılığını bulur. Bu da iki

419. Bu konuda, bkz. M.Grant, *The Climax of Rome* (*Roma'nın Doruğu*), s. 117 ve devamı; Th.Hägg, *Narrative Technique in Ancient Greek Romances* (*Antik Yunan Aşk Öykülerinde Anlatı Tekniği*).
420. Akhilleus Tatius, *Leusippos et Clitophon* (*Leusippos ve Kleitophon'un Başından Geçenler*) I, 10.
421. *A.g.e.*, II, 37.
422. *Khaireos ve Kallirhoe*'de ayrılık, hemen evliliğin ardından gerçekleşir. Ama iki eş, serüvenlerine karşın aşklarını, saflıklarını ve sadakatlerini [illegible]

gencin, aynı cesareti, aynı gayretkeşliği, aynı sadakati göstermelerine olanak yaratır. Çünkü bu serüvenlerin temel anlamı ve çözüme götürmedeki değerleri, iki kahramanın karşılıklı cinsel sadakatlerini büyük bir katılıkla korumalarından kaynaklanır. Kahramanların Khaireos ve Kallirhoe gibi evli oldukları anlatılarda sadakat, serüven ve talihsizliklerin aşktan sonra ama evlilikten önce meydana geldiği başka anlatılarda ise bekâret söz konusudur. Diğer taraftan bu bekâretin yalnızca bir bağlanma sonucu oluşan basit bir sakınım olmadığının anlaşılması gerekir. Bu bekâret, *Aithiopika* adlı eserde aşktan bile önce ortaya çıkan bir yaşam tercihidir: Babalığı tarafından "en iyi yaşam tarzı arayışı içinde" titizlikle yetiştirilen Kharikles, evlilik fikrini kafasında canlan-
484 dırmayı bile reddediyordu. Nitekim kendisine onurlu bir damat adayı öneren babası bundan yakınmıştı: "Ne şefkatle, ne vaatlerle, ne de akıl yürütme yoluyla onu ikna edebiliyorum; ama beni en çok üzen şey benim gerekçelerimi bana karşı kullanması; benim kendisine öğretmiş olduğum o büyük akıl yürütme pratiğine başvuruyor: ...Bekâreti her şeyin üzerinde tutuyor ve onu kutsal şeyler mertebesinde konumlandırıyor."[423] Buna karşılık, Theagenes de, hiçbir zaman bir kadınla ilişkide bulunmamıştır: "Kadınların tümünü, tüm evlilikleri ve kendisine sözü edilen tüm aşk serüvenlerini dehşetle geri çevirmişti; ta ki Khari̇kles'in güzelliğinin ona sandığı kadar duyarsız olmadığını, yalnızca o güne değin sevilmeye layık bir kadınla karşılaşmadığını kanıtladığı güne kadar."[424]

Görüldüğü gibi bekâret yalnızca cinsel pratiğin öncesinde yer alan bir sakınım değildir. Bir tercih, bir yaşam tarzı, kahramanın kendisi konusunda duyduğu kaygı bağlamında tercih ettiği üstün bir yaşam biçimidir. En olağanüstü serüvenler kahramanları birbirinden ayırdığında ve onları en korkunç tehlikelere maruz bıraktığında, en vahim durum tabii ki başkalarının cinsel önerileriyle karşılaşmaktır; ve kahramanların kendi değerlerinin ve karşılıklı aşklarının en yüksek düzeyde sınandığı nokta, ne pahasına olursa olsun direnmek ve o temel bekâreti korumak olacaktır. Bekâret hem kendileriyle ilişki, hem de ötekiyle ilişki açısından temel niteliklidir. Akhilleus Tatius'un romanı böyle sürer: Bir tür çifte bekâret macerasıdır. O bekâret serimlenir, kuşatılır, kuşku yaratır, lanetlenir (Kleitophon'un kendi kendisine izin verdiği bir küçük onurlu olay dışında) korunur, doğrulanır ve nihayet bir tür kutsal sınama ile onaylanır. Bu sınama sonucunda, genç kız hakkında şunların söylenmesi mümkündür artık: Bekâret sonuç olarak, bir tür kutsal sınama bağlamında, genç kız açısından doğrulanır. Kız "bugüne değin

---

423. Heliodoros, *Ethiopiques* (*Aithiopika – Habeşistan Üstüne*), II, 33.
424. *A.g.e.*, III, 17.

doğduğu kenti terk ettiği gibi kalmıştır; korsanların ortasında bakire kalabilmiş ve en kötüye karşı iyiliği korumuş olması, onun açısından bir başarıdır."[425] Kleitophon da, kendisinden söz ederken, simetrik bir biçimde şunları söyler: "Eğer erkek bekâreti denen bir şey varsa, ben o bekâreti korudum."[426]

Ne var ki serüven boyunca aşkla cinsel sakınım böyle çakışıyorsa da, burada söz konusu olanın yalnızca kişinin kendisini üçüncü kişilere karşı koruması olmadığı da anlaşılmalıdır. Bekâretin korunması aşk ilişkisi için de geçerlidir. Gençlerin her biri, kendini, aşk ve bekâretin evlilikte tamamlandığı ana kadar diğerine saklar. Öyle ki, birbirlerinden ayrı oldukları ve başkaları tarafından sınandıkları süre içinde iki sevgiliyi ruhen bir arada tutan evlilik öncesi saflık onca serüvenden sonra nihayet kavuşan iki nişanlının kendilerini tutmalarını ve birbirlerinden sakınmaları sonucunu doğurur. Theagenes ve Kharikles "tamamen kendi başlarına kalmış halde bir mağarada buluştuklarında kuralsız ve ölçüsüz öpüşme ve kucaklamalarla doyarlar. Geri kalan her şeyi unutarak, uzun uzun, sanki tek vücutmuşçasına sarılır, kendilerini, saf ve bâkir niteliğini halihazırda koruyan aşklarına doyasıya teslim eder, ılık gözyaşlarını birbirine katar ve birbirlerine yalnızca temiz öpücükler verirler. Sonuçta Kharikles Theagenes'i biraz fazla heyecanlı ve erkeksi bulduğunda, ona yeminlerini anımsatarak engel olur. O da kendini denetlemekte hiç güçlük çekmez ve kendi kendisini rahatlıkla bilgeliğe ikna eder; çünkü aşkın kurbanı olsa bile, duygularını denetleyebilmektedir."[427] Dolayısıyla bu bekâret, tüm cinsel ilişkilere, hatta evlilik dahilinde olanlara bile karşı çıkan bir tutum olarak anlaşılmamalıdır. Aslında daha çok bu birlikteliği hazırlayan bir sınav, çifti birlikteliğe götüren ve orada tamamlanacak olan bir harekettir bu. Aşk, bekâret ve evlilik bir bütün oluşturur: İki sevgili, birlikteliklerine kadar yüreklerindeki saflığı korurlar ve bu saflık, fiziksel olduğu gibi tinsel olarak da anlaşılmalıdır.

Her ne kadar iki durumda da cinsel hazlardan kaçınılması önemli bir rol oynasa da, böylece çıkış noktası oğlanlara duyulan aşk olan bir erotizm yaklaşımından farklı nitelikte bir diğer erotizm yaklaşımı gelişmeye başlar: Bu erotizm yaklaşımı, erkekle kadının simetrik ve karşılıklı ilişkisinin, bekârete verilen yüksek değerin ve tam birlikteliğin –bekâret ancak bu birliktelik dahilinde son bulacaktır– çevresinde oluşur.

---

425. Akhilleus Tatius, *Leucippé et Clitophon* (*Leukippos ve Kleitophon'un Başından Geçenler*), VIII, 5.
426. *A.g.e.*, V, 20; ayrıca bkz. VI, 16.
427. Heliodoros, *Ethiopiques* (*Aithiopika-Habeşistan Üstüne*), V, 4.

Sonuç

Cinsel etkinlik ve bu etkinliğin doğurduğu hazlara ilişkin başlı başına bir ahlâksal düşünce, İ.S. ilk iki yüzyılda ölçülülük temalarının belli bir biçimde güçlenmesine damgasını vurmuş gibidir. Hekimler cinsel etkinliğin sonuçlarından kaygı duyar, rahatlıkla bu etkinlikten kaçınılmasını öğütler ve bekâreti hazların kullanımına yeğlediklerini ilan ederler. Filozoflar evlilik dışı olabilecek tüm ilişkileri mahkûm eder ve eşler arasında katı ve istisnasız bir sadakat öğütlerler. Son olarak da oğlanlarla aşka ilişkin belli bir öğretisel gözden düşmenin söz konusu olduğu düşünülebilir.

Peki acaba bu şekilde ortaya çıkan şemada, gelecekte Hıristiyanlıkta ortaya çıkacak olan, bizatihi cinsel edimin bir kötülük olarak görüldüğü, cinsel edime ancak evlilik bağı çerçevesinde meşruluk tanındığı

ve oğlanlarla aşkın doğaya karşı olması nedeniyle mahkûm edildiği bir ahlâkın ilk taslağını mı görmek gerekir? Yunan-Roma dünyasındaki kimi düşünürlerin, Hıristiyan toplumlarında sonradan yasal bir iskelet ve kuramsal bir destek bulacak olan bu cinsel ölçülülük modelini keşfetmiş olduklarını mı varsaymalıyız? Böyle bir durumda katılık taraftarı değilmiş gibi görünen bir dünyanın ortasındaki kimi katı filozoflar tarafından dile getirilen, farklı ve sonraki yüzyıllarda daha baskıcı biçimler ve daha genel bir geçerlilik kazanacak olan bir ahlâkın söz konusu olduğunu söylemiş oluruz.

Bu soru önemlidir ve uzun bir gelenek dahilinde konumlanır. Soru, Rönesans'tan beri, gerek Katoliklik, gerekse Protestanlıkta görece benzer ayrım çizgileri çizmiştir: Bir yanda Hıristiyanlığa yakın belli bir antik ahlâkın bulunduğunu öne sürenler vardır (Juste Lipse'in *Manuductio ad stoicam philosophiam*'ının savı, C. Barth tarafından Epiktetos'un gerçek bir Hıristiyana dönüştürülmesiyle radikal bir ton kazanmıştır; bu daha sonraları, Katoliklerde, J. P. Camus'nün, özellikle de Jean–Marie de Bordeaux'nun *Hıristiyan Epiktetos* kitabının savı olacaktır); öte yanda ise, Stoacılığın kuşkusuz erdemli, ancak silinemez derecede pagan olduğunu düşünenler (Protestanlarda Saumaise, Katoliklerde de Arnauld ve Tillemont). Bununla birlikte, amaç yalnızca kimi antik filozofları Katolik inancının bu yanına geçirmek ya da bu inancı her türden pagan kirlenmeden uzak tutmak değildir; sorun aynı zamanda da, ilkesel öğeleri belli bir noktaya kadar Yunan-Roma felsefesiyle Hıristiyan dininde ortakmış gibi görünen bir ahlâka ne gibi temeller verileceğinin belirlenmesidir. XIX. yüzyılın sonunda ortaya atılan tartışma da, her ne kadar tarihsel yöntem tartışmalarıyla iç içe girse de, bu sorunsalın pek dışında değildir. Zahn, o pek ünlü *Adresse*'inde[428] Epiktetos'u bir Hıristiyan yapmaya değil, genelde Stoacı olarak değerlendirilen bir düşüncede Hıristiyanlık bilgisine ilişkin kimi belirtileri ve bu dinin etkisinin izlerini bulmaya çalışır. Bonhöffer'in buna yanıt veren yapıtı[429] ise, bir düşüncenin birliğini, onun şu ya da bu veçhesini açıklamak için dışarıdaki bir eylemin karmaşasına başvurmadan kurmaya çalışıyordu. Ancak bunun yanı sıra, söz konusu olan, ahlâksal buyruğun temellerinin nerede aranacağının ve uzun zaman kendisine bağlanan bir ahlâk türünü Hıristiyanlıktan ayırmanın mümkün olup olmadığının bilinmesiydi. Ne var ki, tüm bu tartışmada, az ya da çok bulanık olmakla birlikte üç önvarsayımın kabul gördüğü anlaşılır:

428. Th. Zahn, *Der stoiker Epiktet und sein Verhaltnis zum Christentum* (*Stoacı Epiktetos ve Hıristiyanlıkla İlişkisi*), 1894.
429. A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament* (*Epiktetos ve İncil*), 1911.

Bunlardan birincisine göre bir ahlâkın temeli, taşıyabileceği yasa öğelerinde aranmalıdır; ikincisine göre, geç antikçağın felsefe ahlâkı, kendinden önceki gelenekle neredeyse tamamen bağlarını kopararak katı ilkelere sahip Hıristiyanlıkla yakınlaşmıştır; son olarak, üçüncüsüne göre de, Hıristiyan ahlâkıyla kimi antikçağ filozoflarının bunu hazırlamış olan ahlâkını, yükselme ve saflık düzeyinde karşılaştırmak gerekir.

Ne var ki bunlarla yetinmek kesinlikle mümkün değildir. Öncelikle cinsel ölçülülük ilkelerinin ilk olarak İmparatorluk dönemi felsefesinde tanımlanmadığı fikrini akılda tutmak gerekir. IV. yüzyıl Yunan düşüncesinde hiç de daha az talepkâr olmayan ifadelere rastlanmıştır. Sonuç olarak, gördüğümüz gibi cinsel edim pek uzun süredir tehlikeli,
488 denetlenmesi güç ve bedeli yüksek bir şey olarak değerlendirilmekteydi; bu edimin mümkün olan kullanımının tam ölçüsü ve dikkatli bir perhize dahil edilmesi, uzun zamandan beri saptanmış şeylerdir. Platon, İsokrates, Aristoteles, her biri kendi tarzında ve çeşitli nedenlerle en azından kimi evliliksel sadakat biçimlerini öğütlüyorlardı. Oğlanlarla aşka belki en yüksek değer biçiliyordu, ama aynı zamanda da, kendisinden beklenen tinsel değeri koruması için ona cinsel perhiz yapması öneriliyordu. Dolayısıyla beden ve sağlık kaygısı, kadın ve evlilikle ilişki, oğlanlarla ilişki, katı bir ahlâkın geliştirilmesi için çok uzun zamandır birer motif oluşturuyordu. İ.S. ilk yüzyıllarda yaşamış olan filozoflarda karşımıza çıkan cinsel ölçülülüğün kökleri, en azından gelecekteki bir ahlâk anlayışının habercisi olması açısından bir ölçüde bu eski gelenekte yatar.

Yine de cinsel hazza ilişkin bu düşüncelerde, yalnızca eski bir tıbbi ve felsefi geleneğin sürdürüldüğünü görmek doğru değildir. Klasik kültürün onca etkisinde kalan o ilk yüzyılların düşüncesinde, özenle ayakta tutulan bir sürekliliği ve gönüllü bir yeniden canlandırmayı görmezden gelmenin olanaksız olduğu da bir gerçektir. Helenistik dönem felsefesi ve ahlâkı, Marrou'nun deyimiyle "uzun bir yaz" yaşamıştır. Ancak yine de birçok önemli dönüşüm söz konusudur: Bunlar, Musonius'un ya da Plutarkhos'un ahlâkını, yalnızca Ksenophon, Platon, İsokrates ya da Aristoteles'in derslerinin basit bir şekilde vurgulanması olarak görmemizi engeller; engelledikleri bir başka şey de Soranus ya da Efesli Rufus'un öğütlerinin Hippokrates ya da Diokles'in ilkeleri üzerine birer çeşitleme olarak değerlendirilmesidir.

Perhiz bilgisi ya da sağlığın sorunsallaştırılması açısından değişim, daha yoğun bir kaygı, cinsel edimle beden arasındaki etkileşimin daha yaygın bir tanımı ve bu edimin etkileriyle bozulmaya neden olan sonuçlarının çiftkutupluluğuna gösterilen daha canlı bir dikkat ile belir-

lenir. Ve bu yalnızca bedene ilişkin daha büyük bir kaygı değil, aynı zamanda cinsel etkinliği bir başka biçimde algılama ve ondan, hastalıklarla ve kötülükle yakınlığından dolayı daha çok ürkme biçimidir. Kadın ve evliliğin sorunsallaştırılması açısından değişim, özellikle evlilik bağının ve bu bağı oluşturan ikili ilişkinin değer kazanmasına ilişkindir; kocanın doğru tutumu ve kendi kendine dayatması gereken ölçülülük yalnızca statüye ilişkin değerlendirmelerle değil, evlilik bağının doğası, evrensel biçimi ve bunun getirdiği karşılıklı yükümlülüklerle doğrulanır. Son olarak oğlanlar konusuna değinecek olursak, cinsel edimden sakınmanın gereği, giderek en üst düzey aşk biçimlerine tinsel değerler yükleme yönündeki bir yöntem olarak değil, kendine ait bir eksikliğin belirtisi olarak algılanır.

Öte yandan, daha önce mevcut olan temalardaki bu dönüşüm aracılığıyla kendilik kaygısının egemen olduğu bir varoluş sanatının geliştiği görülebilir. Bu kendilik sanatı, artık kişinin teslim olabileceği ve başkaları üzerindeki egemenliğini kullanabilmek için denetlenmesi gereken aşırılıklar üzerinde pek durmaz; giderek daha çok, bireyin cinsel etkinliğin yaratabileceği kötülükler karşısındaki zaafının altını çizer; bir de o cinsel etkinliği, kişinin kendini bağlı hissedeceği ve tüm insanları hem doğada hem de akılda temellenen evrensel bir biçime tabi kılmanın gereğini vurgular. Bu sanat, ayrıca kişinin kendisi üzerindeki denetimini sağlayacak ve onu sonuçta katıksız bir kendilik hazzına ulaştıracak tüm pratik ve idmanların geliştirilmesinin önemini de öne çıkarır. Cinsel ahlâktaki bu dönüşümlerin kökeninde yer alan şey yasak biçimlerinin vurgulanması değil, kendilik sorununun, onun bağımlı ya da bağımsız oluşunun, evrensel biçiminin ve ötekilerle kurabileceği ve kurması gereken bağın, kendi üzerindeki denetimini sağlayan yöntemler ve kendisi üzerinde tam egemenlik kurma yolunun etrafında dönen bir varoluş sanatının gelişimidir.

İşte bu haz etiğinin belirleyici özelliğini oluşturan iki olay bu bağlamda ortaya çıkar. Bir yandan cinsel pratiğe, bu pratiğin organizma üzerindeki etkilerine, evlilikteki yeri ve rolüne, oğlanla ilişkideki değer ve zorluklarına daha etkin bir biçimde ilgi gösterilir. Ancak öte yandan da, cinsel pratik, üzerinde daha çok duruldukça, dikkat yoğunlaştıkça, giderek daha kolayca "tehlikeli" ve kurulmaya çalışılan kendilik ilişkisini bozucu olarak görülür; giderek ondan sakınmanın, onu olabildiğince salt evlilik ilişkileri dahilinde –bu cinsel pratiğe evlilik ilişkisinde daha yoğun anlamlar yükleme pahasına da olsa– denetleme ve konumlandırmanın gerekli olduğu görülür. Sorunsallaştırma ve kaygı, sorgulama ve dikkatle bir arada yer alır. Böylece bu ahlâksal,

tıbbi ve felsefi düşünüm hareketi tarafından belli bir cinsel tutum stili önerilir; bu stil yalnızca IV. yüzyılda çizilenden değil, daha sonraları Hıristiyanlıkta rastlanacak olandan da farklıdır. Burada cinsel etkinlik, biçimi ve etkileriyle kötülüğe yakındır ama kendiliğinden ve tözsel olarak kötülük değildir. Bu etkinlik, doğal ve rasyonel olarak evlilikte mükemmelleşir; ancak istisnalar dışında, evlilik o etkinliğin bir kötülük olmaktan sıyrılmasının biçimsel ve kaçınılmaz koşulunu oluşturmaz. Cinsel etkinlik oğlanlarla aşk bağlamında kendine yer edinmekte zorlanır, ancak bu aşk da doğaya karşı olması nedeniyle mahkûm edilmez.

Böylece yaşama sanatları ve kendilik kaygısının incelikli hale gel-
490 mesinde, daha sonraki ahlâkların ifadesinde karşımıza çıkacak olanlara oldukça yakın kimi ilkeler oluşur. Ancak bu benzerlik insanı yanıltmamalıdır. O ahlâklar farklı kendilik ilişkisi yöntemleri tanımlayacaklardır: Etik tözün sonluluk, düşüş ve kötülükten hareketle belirlenmesi; aynı zamanda kişisel bir tanrının istenci olan bir genel yasaya itaat biçiminde ortaya çıkan uyruklaşma; ruhun deşifre edilmesini ve arzuları temizleyen bir yorumsamayı gerektiren bir tür kendilik çalışması; kendinden feragate yönelen etik bir mükemmelleşme yöntemi. Haz düzeni, evlilikte sadakat ve erkekler arası ilişkilerle ilgili yasanın öğeleri aynı kalabilecektir. Ancak bu öğeler, o zaman, üzerinde derinlemesine oynanmış bir etiğe ve kişinin cinsel tutumlarının ahlâksal öznesi olarak kendini oluşturmasının farklı bir biçimine ait olacaklardır.

Çevirmenin notu

Cinselliğin Tarihi, III. Cilt'in özgün metninde ya da kaynakçasında yer alan, özellikle de tarihsel ve mitolojik nitelikli özel isimlerin Türkçe karşılıkları aşağıdaki yöntemlerle belirlenmiştir:

1. Sözü geçen yapıt Türkçede yayımlanmışsa, baskısında kullanılan isim esas alınmıştır. Yine aynı biçimde, yazar isimlerinde, o yazarın yapıtının Türkçe baskısında kullanılan yazım tercih edilmiştir. Farklı yayınevleri tarafından farklı isimlerin kullanılmış olduğu durumlarda, aşağıda belirtilen ansiklopedi ve kaynaklara başvurulmuştur.

2. Türkçede yayımlanmamış yapıtların ya da hiçbir yapıtı dilimize çevrilmemiş yazarların isimlerinin yazımında *Meydan Larousse* ve *AnaBritannica* ansiklopedileri (o yapıta ya da yazarına ilişkin maddeler) esas alınmıştır. Bu iki ansiklopedinin farklılık gösterdiği ya da ara-

nan isme yer vermediği durumlarda, Türkçede yayımlanmış olan ve aranan yazara/yapıta gönderide bulunan kitapların kaynakçaları ya da dizinlerine başvurulmuştur.

3. Mitolojik isimler için yukarıda adı geçen kaynakların yanı sıra Azra Erhat/Sabahattin Eyüboğlu'nun *Mitoloji Sözlüğü*'nden yararlanılmıştır.

4. Foucault'nun metnindeki kimi alıntılar, Türkçede yayımlanmış kitaplardan aktarılmıştır. Bu durumda, her alıntı için kitabın Türkçe baskısı incelenmiş, Fransızca metinle anlam farklılığı bulunmadığı takdirde, kaynakçada kolaylık sağlanması açısından alıntı Türkçe baskısındaki karşılığından aktarılmıştır. (Özellikle de Seneca'nın *Ahlâki Mektupları*'nda, hemen hemen tüm alıntılar kitabın Türkçe baskısına aittir.) Ancak kimi durumlarda, Foucault'nun metninde aktardığı alıntılar, kaynak kitabın Türkçe baskısında bulunamamış (örneğin Epiktetos'un *Sohbetler ve Düşünceler*'i) ya da iki alıntı arasında önemli anlam farklılıkları görülmüştür. Bu durumda, sözü geçen alıntı doğrudan doğruya Foucault'nun aktardığı biçimde çevrilmiştir.

5. Yukarıda belirtilen çeşitli kaynaklarda hiçbir karşılığı bulunamayan az sayıdaki özel isim (bunlar, özellikle, Türkçeye çevrilmemiş ve ansiklopedilere alınmamış yapıtlardaki kahramanların isimleridir) fonetik olarak Türkçeye uyarlanmıştır.

6. Birkaç kaynakta birden bulunan ve farklı yazımlarla aktarılan ya da yaygın olarak iki farklı biçimde kullanılan (örneğin Platon/Eflatun ya da Aristo/Aristoteles) isimler konusunda çevirmen kişisel tercihini kullanmıştır.

7. Fransızcada doğrudan karşılığı bulunmayan ya da Fransızca dolayımıyla Türkçeye çevrildiğinde anlam kaymasına neden olabileceği düşünülen Yunanca ve Latince sözcükler için konunun uzmanlarına danışılmış ve her durumda terimin özgün dildeki karşılığı belirtilmiştir.

Çevirimin yukarıda belirtmiş olduğum konularda, yayıma hazırlanmasındaki yardım ve katkılarından dolayı Hil Yayınları ve Pandora Kitabevi çalışanlarına, Evren Erem'e, çevirmen Selahattin Özpalabıyıklar'a ve Galenus kadar ünlü olacağına inandığım genç hekim sevgili Dr. Zeynep Çaynak Civelek'e canı gönülden teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak da, çevirimin bu yeni baskısına katkılarından dolayı Ferda Keskin'e ayrıca müteşekkir olduğumu belirtmek isterim.

Hülya Uğur Tanrıöver

Metinde adı geçen yapıtlar

ESKİ YAZARLAR

Akhilleus Tatius
Leucippé et Clitophon (*Leusippos ile Kleitophon' un Başından Geçenler*), Fransızca çevirisi P. Grimal, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1963.

Antipatros (veya **Antipater**)
Stobaios, *Florilegium*'un içinde, A. Meinecke yay., Leipzig 1860-1863 (C. III, s. 11-15).

Antillos: Bkz. **Oribasios.**

Apuleius
Du dieu de Socrates (*Sokrates' in Tanrısı Üstüne*), Fransızca çevirisi J. Beaujeu, Collection des Universités de France (C.U.F).

Aretaios (veya Arete)
Traité des signes, des causes et de la cure des maladies aiguës et chroniques (*Akut ve Kronik Hastalıkların Belirtileri, Nedenleri ve Tedavisi Üzerine Risale*); *Corpus Medicorum Graecourum II*'nin içinde yer alan metin, Berlin 1958; Fransızca çevirisi L. Renaud, Paris, 1834.

Aristides
Éloge de Rome (*Roma' ya Övgü*), J. H. Oliver'in *The Ruling Power: A Study of Roman Empire in the Second Century A.C. through the Roman Oration of Aelius Aristides,* kitabında yer alan metin, Philadelphia 1953.

Aristoteles
Éthique à Nicomaque (*Nikomakhos' a Etik,* Ayraç Yayınları, çev.: Saffet Babür, 1997), İngilizce çevirisi H. Rackham (Loeb classical Library); Fransızca çevirisi, R. A. Gauthier ve J.-Y. Jolif, Louvain, Paris 1970.

La Politique (*Politika,* Remzi Kitabevi, 1993, 4. Basım), İngilizce çevirisi H. Rackham (Loeb classical Library); Fransızca çevirisi J. Tricot, Paris, 1982.

Pseudo-Aristoteles
Économique (*İktisat Üstüne*), Fransızca çevirisi A.Wartelle (C.U.F.).

Artemidoros
La Clef des songes (*Rüyaların Yorumlanması*), Fransızca çevirisi A.-J. Festugière, Paris, 1975; İngilizce çevirisi, R.-J. White, New Haven, 1971.

Atheneus: Bkz. **Oribasios**

Celsus
De medicina (*Hekimlik Sanatı Üstüne*), İngilizce çevirisi, W. G. Spencer (Loeb classical Library); Fransızca çevirisi, A. Vedrenes, Paris, 1876.

Cicero
Tusculanes (*Tusculon Tartışmaları*), Fransızca çevirisi G. Fohlen ve J. Humbert (C.U.F).

Clemens (İskenderiyeli)
Le Pédagogue (*Eğitimci*), Fransızca çevirisi M. Harl ve Cl. Mondésert (Sources chrétiennes dizisi), Paris 1960-1965.

Stromates, I, II (...), Fransızca çevirisi Cl. Mondésert (Sources chrétiennes dizisi), Paris, 1951-1954.

Diogenes Laertios
Vie des philosophes (*Filozofların Hayatları, Görüşleri ve Öğretileri Üstüne, YKY, 2003*), İngilizce çevirisi R. D. Hicks (Loeb classical Library); Fransızca çevirisi R. Genaille, Paris, 1965.

Dion Kassios
Histoire romaine (*Roma Tarihi*), İngilizce çevirisi, E. Cary (Loeb classical Library).

Dion (Prusalı)
Discours (*Söylevler*), İngilizce çevirisi J. W. Cohoon (Loeb classical Library).

Epiktetos
Enretiens, (*Sohbetler*), Fransızca çevirisi J. Souilhé (C.U.F); Türkçede *Düşünceler ve Sohbetler*, İnkılap Kitabevi, 1994, çeviren: Burhan Toprak.

Manuel, (*Elkitabı*), Fransızca çevirisi É. Brehier (*Les Stoïciens*'in içinde, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1962).

Epikuros
Lettres et Maximes (*Mektuplar ve Özdeyişler*), Fransızca çevirisi M. Conche, Viliers-sur-Mer, 1977.

Galenus
De l'utilité des parties (*Organların Gerekliliği Üzerine*), *Opera omnia* içinde yer alan metin, C. G. Kühn yayını, yeniden basımı Hildesheim, 1964-1965, C.II, Fransızca çevirisi Ch. Daremberg, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*'in içinde (*Galenus'un Anatomi, Fizyoloji ve Tıp Yapıtları*), Paris, 1856; İngilizce çevirisi M. T. May, Ithaca, 1968.

Des lieux affectés, (*Etkilenen Organlar*) *Opera omnia* içinde yer alan metin, C. G. Kühn yayını, C.VIII; Fransızca çevirisi Ch. Daremberg, C. II; İngilizce çevirisi R. E. Siegel, Basel, 1976.

Traité des passions de l'âme et de ses erreurs (*Ruhun Tutkuları ve Yanlışları Ders Kitabı*), *Opera omnia* içinde yer alan metin, C.G.-Kühn yayını; Fransızca çevirisi R. Van der Helst, Paris, Delagrave, 1914.

Heliodoros
Les Éthiopiques (*Aithiopika–Habeşistan Üstüne*), Fransızca çevirisi, P. Grimal, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1963.

Hierokles
Stobaios'un *Florilegium*'unun içinde, A. Meinecke yayını, Leipzig (C.III, s. 7-11).

Khariton (Aphrodisiaslı)
Les Aventures de Chairéas et de Callirhoé (*Khaireos ve Kallirhoe'nin Serüvenleri*), Fransızca çevrisi G. Molinié, (C.U.F).

Ksenophon
Le Banquet (*Şölen*), Fransızca çevirisi F. Ollier (C.U.F).

La Cyropédie (*Kyro Paideia–Kyros'un Çocukluğu*), Fransızca çevirisi M. Bizos ve É. Delebecque (C.U.F).

Economique (*İktisat Üstüne*), Fransızca çevirisi P. Chantraine (C.U.F).

Lukianos
Hermotime, (*Hermotimos veya Sapkınlıklar Üstüne*), İngilizce çevirisi K. Kilburn (Loeb classical Library).

Pseudo-Lukianos
Les Amours (*Aşklar*), İngilizce çevirisi M. D. MacLeod (Loeb classical Library).

Marcus Aurelius
Pensées (Düşünceler), Fransızca çevirisi A.-I. Trannoy (C.U.F).

Maximum (Tyraionlu)
Dissertations (Düşünceler), Latince çevirisi, Paris, 1840.

Musonius Rufus
Reliquiae, derleyen O. Hense, Leipzig, 1905.

Oribasios
Collection des médecins latins et grecs (*Latin ve Yunan Hekimleri Seçkisi*), Fransızca çevirisi U. C. Bussemaker ve Ch. Daremberg, Paris, 1851-1876.

Ovidius
L'Art d'aimer (*Aşk Sanatı*, Payel Yayınları, 1994), Fransızca çevirisi H. Bornecque (C.U.F).

Les Remèdes à l'Amour (*Aşkın Çaresi*), Fransızca çevirisi H. Bornecque (C.U.F).

Philodemos
Peri parrhesias, derleyen A. Olivieri, Leipzig, 1914.

Platon
Alcibiade (*Alkibiades*), Fransızca çevirisi M. Croiset (C.U.F).

Apologie de Socrate (*Sokrates'in Savunması*, çev.: Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, 1992), Fransızca çevirisi M. Croiset (C.U.F)

Les Lois (*Yasalar*, çev.: Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, 1994), Fransızca çevirisi A. Diès. *La République (Devlet,* Remzi Kitabevi), Fransızca çevirisi É. Chambry.

Plinius (Genç)
Lettres (*Mektuplar*), Fransızca çevirisi A.-M.Guillemin (C.U.F).

Plutarkhos
Ad principem ineruditum, İngilizce çevirisi, F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia,* C.X (Loeb classical Library).

Animine an corporis affectiones sint pejores, İngilizce çevirisi F. C.-Babbitt, *Plutarch's Moralia,* C. VI (Loeb classical Library).

Apophthegmata locanica, İngilizce çevirisi F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia,* C.III (Loeb classical Library).

Conjugalia praecepta, İngilizce çevirisi F. C. Babitt, *Plutarch's Moralia,* C.II (Loeb classical Library).

De l'exil (*Sürgüne Dair*), Fransızca çevirisi J. Hani, *Œvres morales* (*Ahlâksal Yapıtlar*), C.VIII, (C.U.F).

De tuenda sanitate praecepta, İngilizce çevirisi F.C.-Babbitt, *Plutarch's Moralia,* C.II (Loeb classical Library).

Dialogue sur l'Amour (*Aşk Üzerine Diyalog*), Fransızca çevirisi R. Flacelière, Œuvres morales (*Ahlâksal Yapıtlar*), C.X (C.U.F).

Le Démon de Socrates (Sokrates'in Dehası), Fransızca çevirisi J. Hani, *Œuvres morales,* C.VII (C.U.F).

Histoires d'amour (*Aşk Öyküleri*), Fransızca çevirisi R. Flacelière, Œuvres morales (*Ahlâksal Yapıtlar*), C.X (C.U.F).

Mulierium virtutes, İngilizce çevirisi F. C.-Babbitt, *Plutarch's Moralia,* C.III (Loeb classical Library).

Praecepta gerendae reipublicae, İngilizce çevirisi F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia,* C.X (Loeb Classical Library).

Propos de table (*Mutfak Sohbetleri*), Fransızca çevirisi F. Fuhrmann, *Œuvres morales* (*Ahlâksal Yapıtlar*), C.IX (C.U.F).

Quomodo quis suos in virtute sential profectus, İngilizce çevirisi F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia,* C.I (Loeb classical Library).
Regum et imperatorum apophthegmata, İngilizce çevirisi F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia,* C.III (Loeb classical Library).

Vie de Solon (*Solon'un Yaşamı*), Fransızca çevirisi R. Flaceliére, É. Chambry ve M.Juneaux (C.U.F).

Septem sapientium convivium, İngilizce çevirisi F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia,* C.II (Loeb classical Library).

Porphyrios
Vie de Pythagore (*Pythagoras'ın Yaşamı*), Fransızca çevirisi E. des Places (C.U.F).

Propertius
Elégies (*Ağıtlar*), Fransızca çevirisi D. Paganelli (C.U.F).

Quintilianus
De l'institution oratoire (*Bir Hatibin Yetişmesi Üstüne*), Fransızca çevirisi J. Cousin (C.U.F).

Rufus (Efesli)
Œuvres (*Yapıtlar*), Fransızca çevirisi Ch. Daremberg ve E. Ruelle, Paris, 1879.

Seneca
Des bienfaits (*İyilikler Üstüne*), Fransızca çevirisi F. Préchac (C.U.F).

De la brièveté de la vie (*Hayatın Kısalığı Üstüne*), Fransızca çevirisi A. Bourgery, (C.U.F).

De la colère (*Öfke Üstüne*), Fransızca çevirisi A. Bourgery (C.U.F).

Consolation à Helvia (*Helvia Ana'ya Teselliler*) Fransızca çevirisi R. Waltz. (C.U.F.).

Consolation à Marcia (*Marcia'ya Teselliler*), Fransızca çevirisi R.-Waltz (C.U.F).

De la constance du sage (*Bilgenin Değişmezliği Üzerine*), Fransızca çevirisi R. Waltz (C.U.F).

Lettres à Lucilius (*Ahlâki Mektuplar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), Fransızca çevirisi F. Préhac ve H. Noblot (C.U.F).

De la tranquilité de l'âme (*Ruhun Sükûnu Üstüne*), Fransızca çevirisi R. Waltz (C.U.F).

De la vie heureuse (*Mutlu Yaşam Üstüne*), Fransızca çevirisi A. Bourgery (C.U.F).

Soranus
Traité des maladies des femmes (*Kadın Hastalıkları Kitabı*), *Corpus Medicorum Graecorum*'un içinde yer alan metin, C.IV, Leipzig 1927; Fransızca çevirisi F. J. Hergott, Nancy, 1895; İngilizce çevirisi O. Temkin, Baltimore, 1956.

Statius
Silves (*Silvae*), Fransızca çevirisi H. Frère ve H.-J. Izaac (C.U.F).

Synesios
Sur les songes (*Rüyalar Üstüne*), *Œuvres* (*Yapıtlar*) içinde, Fransızca çevirisi H. Druon, Paris, 1878.

MODERN YAZARLAR

Allbut, C., *Greek Medicine in Rome* (*Roma'da Yunan Hekimliği*), Londra, 1921.

Babut, D., *Plutarque et le stoïcisme* (*Plutarkhos ve Stoacılık*), Paris, P.U.F., 1969.

Behr, C. A., *Aelius Aristides and "the Sacred Tales"* (*Aelius Aristides ve "Kutsal Masallar"*), Amsterdam, 1968

Betz, H. D., *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature* (*Plutarkhos'un Etik Yazıları ve Erken Hıristiyan Yazını*), Leyde, 1978

Bloch, R., *De Pseudo-Luciani Amoribus*, Argentorati, 1907.

Bonhöffer, A., *Epiktet und die Stoa* (*Epiktetos ve Stoa*), Stuttgart, 1890.
Die Ethik des Stoikers Epiktet (*Stoacı Epiktetos'un Etiği*), Stuttgart, 1894.
Epiktet und das Neue Testament (*Epiktetos ve İncil*), Giessen, 1911.

Boswell, J., *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality (Hıristiyanlık, Toplumsal Hoşgörü ve Eşcinsellik)*, Chicago, 1980.

Bowersock, C. W., *Greek Sophists in the Roman Empire (Roma İmparatorluğu'nda Yunan Sofistleri)*, Oxford, 1969.

Broudehoux, J.-P., *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie (İskenderiyeli Clemens'te Evlilik ve Aile)*, Paris, Beauchesne, 1970.

Buffière, F., *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique (Yeniyetme Eros. Antik Yunan'da Oğlanseverlik)*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

Canguilhem, G., *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences (Bilim Tarihi ve Felsefesi İncelemeleri)*, Paris, Vrin, 1968.

Crook, J. A., *Law and Life of Rome (Roma Kanunu ve Yaşamı)*, Londra, 1967.

Ferguson, J., *Moral Values in the Ancient World (Eski Dünyada Ahlâksal Değerler)*, Londra, 1958.

Festugière, A.-J., *Etudes de philosophie grecque (Yunan Felsefesi Araştırmaları)*, Paris, Vrin, 1971.

Gagé, J., *Les Classes sociales dans l'Empire romain (Roma İmparatorluğu'nda Toplumsal Sınıflar)*, Paris, Payot, 1964.

Grant, M., *The Climax of Rome. The Final Achievments of the Ancient World (Roma'nın Doruğu. Eski Dünyanın Nihai Tamamlanması)*, Londra, 1968.

Grilli, A., *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano, Milano-Roma, 1953.*

Grimal, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire (Seneca ya da İmparatorluğun Vicdanı)*, Paris, 1978.

Hadot, I., *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung (Seneca ve Yunan-Roma Geleneği)*, Berlin, 1969.

Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique (Tinsel İdmanlar ve Antik Felsefe)*, Paris, 1981.

Hägg, Th., *Narrative Technique in Ancient Greek Romances. Studies of Chariton, Xenophon Ephesius and Achille Tatius (Antik Yunan Aşk Öykülerinde Anlatı Tekniği, Khariton, Ksenophon ve Akhilleus Tatius)*, Stockholm, 1971.

Hijmans, B. L., *Askekis: Notes on Epictetus, Educational System (Askesis: Epiktetos'un Eğitim Sistemi Üzerine Notlar)*, Utrecht, 1959.

Kessels, A. H. M., *Ancient System of Dream Classification (Düşlerin Sınıflandırılmasında Eski Sistemler)*, *Mnemosune*, 4. Dizi, no. 22, 1969.

Liebeschütz, J.H., *Continuity and Change in Roman Religion (Roma Dininde Süreklilik ve Değişim)*, Oxford, 1979.

Lutz, C., *"Musonius Rufus"*, Yale Classical Studies, C. X, 1947.

MacMullen R., *Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284 (Roma'da Toplumsal İlişkiler,* İ.Ö. 50-İ.S. 284), Londra-New Haven, 1974.

Meslin, M., *L'homme romain, des origines au Ier siècle de notre ère: essai d'anthropologie* (*Kökenlerinden I. Yüzyıla Romalı İnsan*)

Noonam, J. T., *Contraception et mariage, évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne* (*Gebelikten Korunma ve Evlilik, Hıristiyan Düşüncesinde Evrim mi Çelişki mi?*), İngilizceden çev. M. Jossua, Paris, Ed. du Cerf, 1969.

Pigeaud, J., *La maladie de l'âme; étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique* (*Ruh Hastalığı; Antik Tıp-Felsefe Geleneğinde Ruh-Beden İlişkisi Üzerine İnceleme*), Paris, Les Belles Lettres, 1981.

Pomeroy, S. B., *Goddesses, Whores Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity* (*Tanrıçalar, Fahişeler, Eşler ve Köleler. Klasik Antikçağda Kadınlar*), New York, 1975.

Praechter, K., *Hierokles der Stoiker*, Leipzig, 1901.

Rostovtzeff, M. I., *The Social and Economic History of the Hellenistic World* (*Helenistik Dünyanın Toplumsal ve İktisadi Tarihi*), Yeni Basım, Oxford, 1941.

Rousselle, A., *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne* (*Porneia: Hıristiyanlığın II.-IV. Yüzyıllarında Bedenin Denetlenmesinden Duyusal Yoksunluğa*), Paris, P.U.F., 1963.

Sandbach, F. H., *The Stoics* (*Stoacılar*), Londra, 1975.

Scarborough, J., *Roman Medicine* (*Roma Hekimliği*), Ithaca, 1969.

Spanneut, M., *"Epiktet", in Reallexikon für Antike und Christentum* (*Antikçağ ve Hıristiyanlık Sözlüğü*), 1962.

Starr, C. G., *The Roman Empire* (*Roma İmparatorluğu*), Oxford, 1982.

Syme, R., *Roman Papers* (*Roma Belgeleri*), Oxford, 1979.

Thesleff, H., *An Introduction in the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* (*Helenistik Çağın Pythagorasçı Yazılarına Giriş*), Humaniora, 24, 3, Abo, 1961.

The Pyhagorean Texts of the Hellenistic Period (*Helenistik Çağın Pythagorasçı Metinleri*), Acta Academiae Aboensis, Dizi A, Cilt 30, no. 1.

Vatin, Cl., *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique* (*Helenistik Dönemde Evlilik ve Evli Kadının Durumu Üzerine Araştırmalar*), Paris, De Boccard, 1970.

Veyne, P., *"L'amour à Rome"* (*Roma'da Aşk*), *Annales, E.S.C.*, 1978, 1.

Voelcke, A. J., *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius* (*Aristoteles'ten Panetius'a Yunan Felsefesinde Başkalarıyla İlişkiler*) Paris, Vrin, 1969.

Zahn, Th., *Der Stoiker Epiktet und sein Verhaltnis zum Christentum* (*Stoacı Epiktetos ve Hıristiyanlıkla İlişkisi*), Erlangen, 1894.

Dizin

B

C-Ç

D

E

I-İ

J

K

L

M

N

O-Ö

P

Q-R

S-Ş

U-Ü

V

W

Y

Z